شرح العضد

القاضي عضد الملّة والدّين عبد الرحمن بن أحمد الايجي
المتوفّى سنة ٧٥٦هـ

على

مختصر المنتهى الأصوليّ

للإمام أبي عمرو جمال الدّين عثمان بن عمر بن أبي بكر
المعروف بابن الحاجب المالكي
المتوفّى سنة ٦٤٦هـ

ضبطه ووضع حواشيه

فادي نصيف　　　طارق يحيى

منشورات
محمد علي بيضون
لنشر كتب السُّنة والجماعة
دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

الطبعة الأولى
١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م

دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان
رمل الظريف، شارع البحتري، بناية ملكارت
هاتف وفاكس : ٣٦٤٣٩٨ - ٣٦٦١٣٥ - ٣٧٨٥٤٢ (٩٦١ ١)
صندوق بريد : ١١ - ٩٤٢٤ بيروت - لبنان

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
Beirut - Lebanon
Ramel Al-Zarif, Bohtory St., Melkart Bldg., 1st Floor
Tel. & Fax : 00 (961 1) 37.85.42 - 36.61.35 - 36.43.98
P.O.Box : 11 - 9424 Beirut - Lebanon

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
Beyrouth - Liban
Ramel Al-Zarif, Rue Bohtory, Imm. Melkart, 1ére Étage
Tel. & Fax : 00 (961 1) 37.85.42 - 36.61.35 - 36.43.98
B.P. : 11 - 9424 Beyrouth - Liban

ISBN 2-7451-3025-0
90000>
9782745130259

http://www.al-ilmiyah.com/

e-mail: sales@al-ilmiyah.com
info@al-ilmiyah.com
baydoun@al-ilmiyah.com

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

المقدمة

الحمد لله حمداً يوافي نعمه ويكافىء مزيده، ويدفع نقمه، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو على كل شيء قدير. وأشهد أن محمد عبده ورسوله أرسله الله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركين. فهو الذي جاء بالدين الحكيم المحفوظ من كل تغير وتبديل، والصلاة والسلام على آله وصحبه ومن سار على نهجهم من التابعين والصالحين والعلماء العاملين إلى يوم الدين. أما بعد: شرعنا في العمل على إعادة تحقيق وتنقيح كتاب «**مختصر المنتهى الأصولي**» لابن الحاجب الذي شرحه القاضي: عضد الملة والدين المتوفى عام ٧٥٦هـ.

وذلك لما وجدنا من عظمة هذا الكتاب الذي يُعد يُنبوعاً رئيسياً في مادة أصول الفقه المالكي. وتظهر أهميته في الأمور التالية:

أولاً: أنه عمل على شرح مادة الآلة (المنطق) وذلك لكي يسير في طريق معبدة خالية من الأشواك مبسطة مبنية على أساس متين وصلب. فقد اعتبر المؤلف أن المنطق هو سَدٌّ مَنيعٌ لرد أي هجوم على أي مسألة كانت فالمنطق يقوم على البراهين البديهية التي لا يَرْفضها أي عقل. فتحدث عن الحدود للأشياء وضوابطها كما تكلم عن البرهان والقضايا إن كانت عكساً أو نقيضاً، وعن الأشكال الأربعة كما أنه تكلم عن القياس المنطقي.

ثانياً: انتقل بعد المنطق إلى الأساس الثاني الذي يعتمده أي أصولي في عمله في استخلاص القواعد الكلية من النصوص الإجمالية. فتكلم عن اللغة وتقسيماتها ومباحثها ما يُشار إليه بالحقيقة وما يُشار إليه بالمجاز كما أنه تكلم عن المشترك في الألفاظ وما يؤثر ذلك بالتالي على النصوص الإجمالية إن كانت كتاباً أم سنة.

ثالثاً: انتقل بعد ذلك إلى الدخول في أول أبواب الأصول ألا وهو (الحكم) فتكلم عن تقسيماته وكيفية استخلاص الحكم من النص.

رابعاً: شرع بعد ذلك إلى التفصيل عن كل حكم من الأحكام إن كانت واجباً أو جائزاً أو مندوباً، وغيرها من الأحكام.

ثم عمل على تبيين: على من يقع تكليف؟ وأين؟ ومتى؟ ولماذا؟! وغيرها من المبهمات التي تحتاج إلى توضيح واستفسار، فكان فيه الدواء المبرىء من هذه العلل جميعها.

خامساً: ثم انتقل إلى مبحث مهم جداً ألا وهو (مبحث الأدلة الشرعية) فتكلم فيه عن

القرآن والسنة والإجماع والقياس. وفصل فيها ورد على من يبطل الدليل الثالث (الإجماع) فكان رده شافياً كافياً.

سادساً: ختم المؤلف بأبحاث تابعة للأصول جملة وتفصيلاً وهي:

ـ الاستدلال والاستصحاب والاستحسان والمصلحة المرسلة والاجتهاد وغيرها.

وقد عملنا في هذا الكتاب على توضيح بعض المعاني المبهمة وحاولنا بكل تواضع أن نزيد عليه أكبر عدد ممكن من الأقوال لباقي الأئمة من الفقهاء والأصوليين فكان حاوياً للمذاهب الثلاثة إضافة إلى المذهب الذي هو عليه.

نرجو الله أن ينفعنا وينفع هذه الأمة بما قدمه لها علماؤها الأفاضل الذين كان دأبهم إيصال العلم النافع إلى كل متعطش راغب فيه ويعمل على الوصول إليه بكل الوسائل التي شرعها الله.

وصلى الله على سيد المرسلين والنبيين أجمعين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

فادي نصيف وطارق يحيى

٢٣/ ٢/ ٢٠٠٠

تعريف بالمصنف

ابن الحاجب

(٥٧٠ ـ ٦٤٦هـ/ ١١٧٤ ـ ١٢٤٩م)

عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس الكردي، الدويني الأصل الاسنائي، المالكي، المعروف بابن الحاجب (أبو عمرو جمال الدين) فقيه، مقرىء، أصولي، نحوي، حرفي، عروضي.

ولد عام ٥٧٠هـ وقيل سنة ٥٧١هـ في باسنا من بلاد صعيد مصر.

كان أبوه جندياً كردياً حاجباً للأمير عز الدين الصلاحي.

فاشتغل أبو عمرو في صغره بالقاهرة وقرأ على الشاطبي بعض القراءات وسمع الحديث عليه، وأخذ الفقه عن أبي منصور الأبياري وانتقل إلى دمشق ودرس بجامعها في زاوية المالكية.

وأكب الفضلاء على الأخذ عنه وكان الأغلب عليه النحو. وصنف في الفقه والأصول وكان صحيح الذهن حاد القريحة.

قال أبو الفتح ابن الحاجب في ترجمة أبي عَمرو بن الحاجب: هو فقيه مُفتٍ، مناظر، مبّرز في عدة علوم، متبحر، مع دين وورع وتواضع.

قال ابن خلكان: كان من أحسن خلق الله ذهناً، جاءني مِراراً لأداء شهادات، وسألته عن مواضع من العربية فأجاب أبلغ إجابة بسكون كثير وتثبيت تام. ثم انتقل إلى الإسكندرية، فلم تطل مدته هناك وبها توفي في السادس والعشرين من شوال سنة ستٍ وأربعين وست مائة.

قال الإمام شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي صاحب كتاب «**سير أعلام النبلاء**»: تلا عليه بالسبع شيخنا الموفَّق ابن أبي العلاء، وحدث عنه المنذري والدمياطي وأبو محمد الجزائري وأبو إسحاق الفاضلي. وأبو علي ابن الخلال، وأبو الحسن ابن البقال، وأخذ عنه العربية جماعة ومنهم شيخنا رضي الدين القسرطيني.

وقد رزقت كتبه القبول التام لجزالتها وحسنها. وممن روى عنه ياقوت الحموي فقال:

حدثني عثمان بن عمر النحوي المالكي، حدثنا علي بن المفضل، حدثنا السلعني: أن النسبة إلى دَوِين دَبِيلي.

من تصانيفه

١ـ الإيضاح شرح المفصل للزمخشري.

٢ـ الكافية في النحو.

٣ـ مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل.

٤ـ جامع الأمهات في فروع الفقه المالكي.

٥ـ المقصد الجليل في علم الخليل.

خطبة الشارح

الحمد لله الذي برأ الأنام وعمهم بالإكرام والدعوة إلى دار السلام، وخص من شاء بمزايا الإنعام والتوفيق لدين الإسلام.

والصلاة والسلام على سيد الأواخر والأوائل المبعوث من أشرف الأرومات وأكرم القبائل بأبهر المعجزات وأظهر الدلائل الموضح للسبل الخاتم للأنبياء والرسل وعلى آله الطاهرين وأصحابه أجمعين. وبعد: فإن من عناية الله تعالى بالعباد أن شرّع الأحكام وبيّن الحلال والحرام سبباً يصلحهم في المعاش وينجيهم في المعاد ولما علم كونها متكثرة وأن قوتهم قاصرة عن ضبطها منتشرة ناطها بدلائل وربطها بأمارات ومخايل ورشح طائفة ممن اصطفاهم لاستنباطها ووفقهم لتدوينها بعد أخذها من مأخذها ومناطها، وكان لذلك قواعد كلية بها يتوصل، ومقدمات جامعة منها يُتوسل أفردوا لذلك علماً سموه أصول الفقه، فجاء علماً عظيم الخطر محمود الأثر يجمع إلى المعقول مشروعاً، ويتضمن من علوم شتى أصولاً وفروعاً وقد صنفت فيه كتب معتبرة وألفت زبر مطوّلة ومختصرة وأن المختصر للإمام العلامة قدوة المحققين جمال الملة والدين أبي عمرو عثمان بن الحاجب المالكي تغمده الله بغفرانه يجري منها مجرى العزّة من الكمت، والقرحة من الدهم، والواسطة من العقد، وقد رزق حظاً وافياً من الاشتهار فاستهتر به الأذكياء في جميع الأمصار أي استهتار وذلك لصغر حجمه وكثرة علمه ولطافة نظمه ولكنه مستعص على الفهم، لا يذل صعابه ولا تسمح قرونته لكل ذي علم وقد شرحه غير واحد من الفضلاء واشتغل بحله جمّ غفير من فحول العلماء فأبرزوا جلائل الأسرار من أستاره وقد بقيت الدقائق واجتلوا الجليّ من حقائق معانيه واحتجبت عنهم حقائق وإني ممن شغفت به وقد وكلّت فكري على حل ألفاظه ومعانيه وصرفت بعض عمري إلى تلخيص مقاصده ومبانيه حتى لم يخف عليّ منها خافية وتنبهت من الفوائد الزوائد على جملة كافية ولا زال أصحابي المشاركون لي في البحث عن فرائده وأسراره والكشف عن خرائده وأبكاره يلتمسون مني أن أشرحه فأتعلل وأستعفي وهم يكررون الاقتراح ويأبون إلا الإلحاح فأتسلل وأستخفي حتى صار فعالي مظنة للضنة أو الكسل فعيت بي العلل وضاقت بي الحيل فأسعفتهم بذلك وأمليت عليهم شرحاً لم أدّخر فيه نصحاً، ولم آل في تحريره جهداً وقد راعيت شريطة الاقتصاد فيما أمل وتجافيت عن طرفيه لكي لا يخل ولا يمل والله أسأل أن ينفع به ويجعله وسيلة إلى الرحمة والغفران وهو المستعان وعليه التكلان.

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

قال: (**الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله أجمعين، أما بعد: فإني لما رأيت قصور الهمم عن الإكثار وميلها إلى الإيجاز والاختصار صنفت مختصراً في أصول الفقه ثم اختصرته على وجه بديع وسبيل منيع لا يصدّ اللبيب عن تعلمه صادّ ولا يردّ الأريب عن تفهمه راد والله تعالى أسأل أن ينفع به وهو حسبي ونعم الوكيل وينحصر في المبادىء والأدلة السمعية والترجيح والاجتهاد**) أقول: ينحصر المختصر أو العلم في أمور أربعة «الأول» المبادىء «وهي: ما لا يكون مقصوداً بالذات» بل يتوقف عليه ذلك وعدّها «جزءاً» من العلم تغليباً لا يبعد «الثاني»: الأدلة السمعية. لأن المقصود استنباط الأحكام وإنما يكون منها لأن العقل لا مدخل له في الأحكام عندنا. «الثالث»: «الترجيح» إذ الأدلة الظنية قد تتعارض فلا يمكن الاستنباط إلا بالترجيح وهو بمعرفة جهاته. «الرابع»: الاجتهاد: وهو الاستنباط المقصود، فلا بد من معرفة أحكامه وشرائطه.

واعلم: أن الحضر في مثله استقرائي، ومن رام حِصراً عقلياً فقد ركب شططاً إلا أن يقصد به ضبط يقلل من الانتشار ويسهل الاستقراء. فيقال ما يتضمنه الكتاب إما مقصود بالذات أو لا. «**الثاني**»: المبادىء إذ لا بد أن يتوقف عليه المقصود بالذات وإلا فلا حاجة إليه أصلاً. والأول لما كان الغرض منه استنباط الأحكام فالبحث إما عن نفس الاستنباط، وهو الاجتهاد، أو عما تستنبط هي منه إما باعتبار تعارضها وهو الترجيح، أولاً: وهو الأدلة السمعية. قال:

(**فالمبادىء حده وفائدته واستمداده**) أقول: قد ذكر من مبادىء العلم ثلاثة أمور **أحدها**: حدهُ، لأن كل طالب كثرة تضبطها جهة واحدة حقه أن يعرفها بتلك الجهة إذ لو اندفع إلى طلبها قبل ضبطها لم يأمن أن يفوته ما يعنيه ويضيع وقته فيما لا يعنيه، ولا شك أن لكل علم مسائل كثيرة تضبطها جهة واحدة باعتبارها تعدّ علماً واحداً يفرد بالتدوين والتعليم، ومن تلك الجهة يؤخذ تعريفه فإن كان حقيقة مسمى اسمه ذلك كان حداً له وإلا فلا بد أن يستلزم تميزها فيكون رسماً له، فإذاً لا بد لكل طالب علم أن يتصوره أولاً بحده أو يرسمه ليكون على بصيرة في طلبه فإن من لم يتصور كذلك ركب متن عمياء وخبط خبط عشواء. «**وثانيها**»: فائدته ليخرج عن العبث وليزداد جد طالبه فيه إذا كانت مهمة ولئلا يصرف فيه وقته إذا لم يوافق غرضه. «**وثالثها**»: استمداده إما إجمالاً فببيان أنه من أي علم يستمد ليرجع إليه عند روم التحقيق، وإما تفصيلاً فبإفادة شيء مما لا بد من تصوره وتسليمه أو تحقيقه لبناء المسائل عليه. قال:

(أما حده لقباً فالعلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية، وأما حده مضافاً فالأصول الأدلة والفقه العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية بالاستدلال) أقول: اللقب، علم يشعر بمدح أو ذم، وأصول الفقه: علم لهذا العلم يشعر بابتناء الفقه في الدين عليه، وهو: صفة مدح ثم إنه منقول من مركب إضافي فله بكل اعتبار حد، أما حده لقباً: فالعلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية، والذي يكشف عن حقيقته أنَّ الأحكام قد تؤخذ لا من الشرع كالتماثل والاختلاف وقد تؤخذ منه، وتلك إما اعتقادية لا تتعلق بكيفية عمل، وتسمى أصلية أو عملية تتعلق بها وتسمى فرعية وهذه لا تكاد تتناهى، فامتنع حفظها كلها لوقت الحاجة للكل فنيطت بأدلة كلية من عمومات وعلل تفصيلية، أي كل مسألة بدليل دليل لتستنبط منها عند الحاجة، وإذ ليس في وسع الكل أيضاً أن ينتهض له لتوقفه على أدوات يستغرق تحصيلها العمر وكان يفضي إلى تعطل غيره من المقاصد الدينية والدنيوية فخص قوم بالانتهاض له وهم المجتهدون والباقون يقلدونهم فيه فدوّنوا ذلك وسموا العلم الحاصل لهم منها فقهاً وأنهم احتاجوا في الاستنباط إلى مقدمات كلية، كل مقدمة منها يبتنى عليها كثير من الأحكام، وربما التبست ووقع فيها الخلاف فتشعبوا فيها شعباً وتحزبوا أحزاباً ورتبوا فيها مسائل تحريراً واحتجاجاً وجواباً، فلم يروا إهمالها نصحاً لمن بعدهم وإعانة لهم على درك الحق منها بسهولة فدونوها وسموا العلم بها أصول الفقه، فكان حده: ما ذكرنا وفوائد القيود قد ظهرت، وأما حده مضافاً فلا بد في معرفة المركب من معرفة مفرداته من حيث يصح تركيبها. وأصول الفقه: مفرداته الأصول، والفقه من حيث دلالتهما على معنييهما فالأصول الأدلة. وذلك أن الأصل في اللغة: ما يبتنى عليه الشيء، ويقال: في الاصطلاح، للراجح يقال الأصل الحقيقة وللمستصحب يقال: تعارض الأصل والطارىء، وللقاعدة الكلية يقال لنا أصل، وهو: أن الأصل مقدّم على الطارىء وللدليل يقال: الأصل في هذه المسألة الكتاب والسنة، وإذا أضيف إلى العلم فالمراد دليله، والفقه: العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية بالاستدلال. وبهذا القيد الأخير احترزنا عما عرف بالأدلة ضرورة، كعلم جبريل والرسول عليهما السلام، ومن لم يجعله عن الأدلة ورأى ذلك مشعراً بالاستدلال فإما للتصريح بما علم التزاماً، وإما لدفع الوهم، وإما للبيان دون الاحتراز، وباقي القيود عرفت مما تقدّم. واعلم: أن له جزءاً آخر، كالصورة وهو الإضافة وإضافة اسم المعنى تفيد اختصاص المضاف بالمضاف إليه باعتبار ما دل عليه لفظ المضاف، تقول: مكتوب زيد والمراد اختصاصه به لمكتوبيته له بخلاف اسم العين فإنها تفيد الاختصاص مطلقاً. فإذاً أصول الفقه: أدلة العلم من حيث هي أدلته، ونقل إلى ما ذكرناه عرفاً ولو حمل الأصول على معناه اللغوي حتى يكون معناه ما يستند إليه الفقه لشمل الأقسام فلم يحتج إلى النقل قال:

(وأورد إن كان المراد البعض لم يطرد لدخول المقلد وإن كان الجميع لم ينعكس لثبوت لا أدري، وأجيب بالبعض ويطرد لأن المراد بالأدلة الأمارات وبالجميع وينعكس لأن المراد تهيؤه للعلم بالجميع) أقول: أورد على حد الفقه أن المراد بالأحكام إن كان هو البعض لم يطرد لدخول المقلد. إذا عرف بعض الأحكام كذلك لأنا لا نريد به العامي بل من لم يبلغ درجة الاجتهاد. وقد يكون عالماً يمكنه ذلك مع أنه ليس بفقيه إجماعاً وإن كان هو الكل لم ينعكس لخروج بعض الفقهاء عنه لثبوت لا أدري عمن هو فقيه بالإجماع، نقل أن مالكاً سأل عن أربعين مسألة فقال: في ست وثلاثين منها لا أدري، والجواب أنّا نختار أن المراد البعض، قولكم لا يطرد لدخول المقلد فيه ممنوع إذ المراد بالأدلة الأمارات ولا يعلم شيئاً من الأحكام كذلك إلا مجتهد يجزم بوجوب العمل بموجب ظنه وأما المقلد فإنما يظن ظناً ولا يفضي به إلى علم لعدم وجوب العمل بالظن عليه إجماعاً أو نختار أن المراد الكل قولكم لا ينعكس لثبوت لا أدري، قلنا ممنوع ولا يضر ثبوت لا أدري إذ المراد بالعلم بالجميع التهيؤ له وهو أن يكون عنده ما يكفيه في استعلامه بأن يرجع إليه فيحكم. وعدم العلم في الحالة الراهنة لا ينافيه لجواز أن يكون ذلك لتعارض الأدلة أو لعدم التمكن من الاجتهاد في الحال لاستدعائه زماناً.

قال: **(وأما فائدته فالعلم بأحكام الله تعالى)** أقول: فائدة أصول الفقه معرفة أحكام الله تعالى وهي سبب الفوز بالسعادة الدينية والدنيوية. قال: **(وأما استمداده فمن الكلام والعربية والأحكام أما الكلام فلتوقف الأدلة الكلية على معرفة الباري تعالى، وصدق المبلغ وهو يتوقف على دلالة المعجزة وأما العربية فلأن الأدلة من الكتاب والسنة عربية وأما الأحكام فالمراد تصورها ليمكن إثباتها ونفيها وإلا جاء الدور)** أقول: هذا العلم يُستمد من الكلام ومن العربية ومن الأحكام أما الكلام فلتوقف الأدلة الكلية أي الإجمالية ككون الكتاب والسنة والإجماع حجة على معرفة الباري تعالى ليمكن إسناد خطاب التكليف إليه ويعلم لزومه حينئذ وتتوقف على أدلة حدوث العالم، وأيضاً أنه يتوقف على صدق المبلغ وهو يتوقف على دلالة المعجزة عليه، ودلالتها تتوقف على امتناع تأثير غير القدرة القديمة فيها ويتوقف على قاعدة خلق الأعمال وعلى إثبات العلم والإرادة. ولا تقليد في ذلك لاختلاف العقائد فلا يحصل به علم، وأما العربية فلأن الكتاب والسنة عربيان والاستدلال بهما يتوقف على معرفة اللغة من حقيقة ومجاز وعموم وخصوص وإطلاق وتقييد ومنطوق ومفهوم وغير ذلك.

وأما الأحكام فالمراد تصوّرها، وذلك لأن المقصود إثباتها ونفيها في الأصول إذا قلنا: الأمر للوجوب وفي الفقه إذا قلنا: الوتر واجب مثلاً ولا يمكن بدون تصورها ولا يريد بالأحكام العلم بإثباتها أو نفيها لأن ذلك فائدة العلم فيتأخر حصوله عنه فلو توقف عليه العلم كان دوراً، وستقف على ذكره لأحكام الإحكام إثباتاً ونفياً وهو خارج عن الأمرين.

قال: **(الدليل لغة المرشد والمرشد الناصب والذاكر وما به الإرشاد وفي الاصطلاح: ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري وقيل إلى العلم به فتخرج الأمارة وقيل قولان: فصاعد يكون عنه قول آخر وقيل يستلزم لنفسه فتخرج الأمارة)** أقول: لما كان استمداده من المواضع الثلاثة[1] كان مباديه منهما فشرع في ذكرها وهذه هي مبادىء الكلام والدليل لغة: يقال للمرشد وهو الناصب والذاكر، ولما به الإرشاد وهذا ما صرح به في الأحكام ولا يبعد أن يجعل للمرشد وهو للمعاني الثلاثة فإن ما به الإرشاد يقال له المرشد مجازاً. فيقال الدليل على الصانع هو الصانع أو العالِم أو العالَم واصطلاحاً. أما عند الأصوليين: فما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري، وذكر الإمكان لأن الدليل لا يخرج عن كونه دليلاً بعدم النظر فيه وقيد النظر بالصحيح لأن الفاسد لا يتوصل به إليه وإن كان قد يفضي إليه اتفاقاً وهذا يتناول الأمارة أي الظني منه وربما قيل إلى العلم بمطلوب خبري فلا يتناولها. وأما عند المنطقيين: فقولان[2] فصاعداً يكون عنه قول آخر وهذا يتناول الأمارة لأنه يجمع القياس البرهاني[3] والظني والشعريّ والسفسطي[4]، وربما قيل بدل يكون يستلزم لذاته قولاً آخر فتخرج الأمارة، إذ يختص بالبرهاني منه فإن غيره لا يستلزم لذاته شيئاً فإنه لا علاقة بين الظن وبين شيء لانتفائه مع بقاء سببه، وفيه بحث مذكور في الكلام.

واعلم أن الحاصل أن الدليل عندنا على إثبات الصانع: هو العالم، وعندهم: أن العالم حادث وكل حادث فله صانع.

قال: **(ولا بد من مستلزم للمطلوب حاصل للمحكوم عليه فمن ثم وجبت المقدمتان)** أقول: لا بد في الدليل من مستلزم للمطلوب وإلا لم ينتقل الذهن منه إليه، ولا بد من ثبوته للمحكوم عليه ليكون الحاصل خبرياً فلذلك وجبت فيه المقدمتان لتنبىء إحداهما عن اللزوم، والأخرى عن ثبوت الملزوم، فإن قلت هذا يختص فيما أرى ببعض الدلائل، وإلا فما تقريره في نحو: لا شيء من الملح بمقتات وكل ربوي مقتات، وفي نحو: لو كان الملح ربوياً لكان مقتاتاً وليس فليس، قلنا: مهما جعلنا المطلوب والوسط هما النفي والإثبات يزول هذا الوهم. وتقريره في المثالين أن نفي الاقتيات حاصل له ويستلزم نفي الربوية وفي الثاني كذلك وستراه يرجع الجميع إلى أمر واحد وهو الشكل الأول فتعين بذلك أن نظره إلى ما ذكرت فقال: **(والنظر الفكر الذي يطلب به علم أو ظن)** أقول الفكر: هو انتقال النفس في

---

(١) أي الكلام، والعربية والأحكام، وقيل عن العلوم الثلاث إلى هذه العبارة تحاشياً عن استمداد الأصول من الفقه مع كونه أدنى.

(٢) أي قضيتين معقولتان أو ملفوظتان.

(٣) هو القياس المؤلف من المقدمات الواجبة القبول.

(٤) السفسطي: هو المؤلف من المشبهات بالقضايا الواجبة القبول.

المعاني انتقالاً بالقصد وذلك قد يكون لطلب علم أو ظن فيسمى نظراً، وقد لا يكون كذلك كأكثر حديث النفس فلا يسمى نظراً وبهذا صرح الإمام[(١)] في الشامل وقول الآمدي[(٢)] مراده أن النظر هو الفكر ثم تفسيره بأنه الذي يطلب به علم أو ظن بعيد قال:

(والعلم قيل لا يحد فقال الإمام لعسره، وقيل لأنه ضروري من وجهين «أحدهما»: أن غير العلم لا يعلم إلا بالعلم فلو علم بغيره كان دوراً وأجيب بأن توقف تصوّر غير العلم على حصول العلم بغيره لا على تصوّره فلا دور وثانيهما: أن كل أحد يعلم وجوده ضرورة وأجيب بأنه لا يلزم من حصول أمر تصوّره أو تقدّم تصوره) أقول: قد اختلفوا في تحديد العلم[(٣)] فقيل: لا يحد، وقيل: يحد[(٤)]، أما القائلون بأنه لا يحد فافترقوا فرقتين فقال الإمام والغزالي[(٥)] ذلك لعسر تحديده[(٦)]. وإنما يعرف[(٧)]: بالقسمة أو المثال، واستبعد لأنهما إن أفادا تميزاً فيعرف بهما وإلا فلا يعرف بهما وليس ببعيد إذ الشيء قد يعلم بتقسيم يخرجه

---

(١) هو الإمام عبد الملك بن عبدالله بن يوسف الجويني الشافعي المتوفى عام (٤٧٨هـ) من تصانيفه كتاب الشامل في أصول الدين، نهاية المطلب في دراية المذهب، البرهان في أصول الفقه، الإرشاد، ومصنفات أخرى.

(٢) (الآمدي) علي بن أبي علي محمد بن سالم بن محمد العلي سيف الدين أبو الحسن الآمدي الحنبلي الشافعي، ثعلبي الأصل، البغدادي الفقيه، نزيل دمشق. ولد عام (٥٥١هـ) وتوفي عام (٦٣١هـ) من تصانيفه: الأفكار في الأصول، الأحكام في أصول الأحكام.

(٣) العلم في اللغة يطلق على المعرفة والشعور والاتقان واليقين، يقال: علمت الشيء أعلمه علماً، عرفته. ويقال: علم الأمر وتعلمه أتقنه.
واصطلاحاً: هو حصول الشيء في العقل، وقال العضد الإيجي: أنه صفة توجب لمحلها تميزاً بين المعاني لا يحتمل النقيض، وقال صاحب الكليات: والمعنى الحقيقي للفظ العلم: هو الإدراك، ولهذا المعنى متعلق وهو معلوم [الموسوعة الفقهية: ج٣٠ ص٢٩٠].

(٤) ذكر الغزالي في كتابه المستصفى: اختلف في حد العلم فقيل إنه المعرفة: وهو حد لفظي، وهو أضعف أنواع الحدود، فإنه تكرير لفظ بذكر ما يرادفه كما يقال، حد الأسد الليث، وحد العقار: الخمر، وحد الموجود: الشيء، وحد الحركة: النقلة، ولا يخرج عن كونه لفظياً بأن يقال معرفة العلوم على ما هو به لأنه في حكم تطويل وتكرير، إذ المعرفة لا تُطلق إلا على ما هو كذلك، فهو كقول القائل: حد الموجود الشيء الذي له ثبوت ووجود، فإن هذا تطويل لا يخرجه عن كونه لفظياً [المستصفى: ج١ ص١٦ ط: القاهرة].

(٥) الغزالي: محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي الشافعي المعروف بـ(الغزالي) أبو حامد أصولي، فقيه، صوفي، ولد في ضاحية غزالة بمدينة طوس، عام (٤٥٠هـ) وتوفي فيها سنة (٥٠٥هـ) من تصانيفه: كتاب الأربعين في أصول الدين، المستصفى في أصول الفقه، تهافت الفلاسفة، ومعيار العلم في المنطق.

(٦) قال الإمام الغزالي: أن العلم قد يعتبر تحديده على الوجه الحقيقي بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل الذاتيين. [المستصفى، الغزالي، ج: ١، ط: القاهرة، ص١٧].

(٧) أي: العلم على صيغة المجهول.

فيجعل له اسم، ويتميز عن غيره في مثال جزئي ولا يعرف له لازم بين الثبوت لإفراده بين الانتفاء عن جميع ما عداها، ولا يصلح للتعريف لازم إلا إذا كان كذلك، والعلم من هذا القبيل فإنا نعرفه باعتبار الجزم والمطابقة والموجب ونعلم أن اعتقادنا بأن الواحد تصف الاثنين كذلك ولكن لا نعلم المطابق وغيره بضابط ضرورة وإلا لم يحصل الجهل لأحد وقيل لأنه ضروري لوجهين:

«الأول»: أن غير العلم لا يعلم إلا بالعلم، فلو علم بغيره لزم الدور، لكنه معلوم فيكون لا بالغير وهو الضروري والجواب بعد تسليم كونه معلوماً أن توقف تصور غير العلم إنما هو على حصول العلم بغيره أعني علماً جزئياً متعلقاً بذلك الغير لا على تصور حقيقة العلم، والذي يراد حصوله بالغير إنما هو تصوّر حقيقة العلم لا حصول جزئي منه فلا دور للاختلاف.

«والثاني»: أن علم كل أحد بأنه موجود ضروري أي معلوم بالضرورة، وهذا علم خاص وهو مسبوق بالعلم المطلق، والسابق على الضروري ضروري، فالعلم المطلق ضروري، والجواب أن الضروري حصول العلم له وهو: غير تصوّر العلم الذي هو المتنازع فيه وذلك أنه لا يلزم من حصول أمر تصوّره حتى يتبع تصوّره حصوله ولا تقدم تصوره حتى يكون تصوّر شرطاً لحصوله وإذا كان كذلك جاز الإنفكاك مطلقاً فيتغايران فلا يلزم من كون أحدهما ضرورياً كون الآخر كذلك وسيجيء في الخبر ما إذا عطفته إلى هذا الموضع ينفعك. قال:

(ثم نقول: لو كان ضرورياً لكان بسيطاً إذ هو معناه، ويلزم منه أن يكون كل معنى علماً)
أقول: استدل على أن العلم ليس ضرورياً بأنه لو كان ضرورياً لكان بسيطاً ويلزم منه أن يكون كل معنى علماً واللازم منتف، أما **«الأولى»**: فلأنه لا معنى للضروري إلا البسيط عقلاً كما سنبينه. وأما **«الثانية»**: فلأن حصول المعنى ذاتي للعلم إذ لو رفع عن الذهن لارتفع ماهية العلم عنه ضرورة والمفروض أنه لا ذاتي له غيره لبساطته فيكون ذلك تمام حقيقته فيلزم من تحققه تحققه، وأما بطلان اللازم فلأن حصول المعنى قد يكون ظناً وجهلاً وتقليداً وغيرها.

قال: **(وأصح الحدود صفة توجب تمييزاً لا يحتمل النقيض فيدخل إدراك الحواس كالأشعري[1] وإلا زيد في الأمور المعنوية واعترض بالعلوم العادية فإنها تستلزم جواز النقيض عقلاً، وأجيب بأن الجبل إذا علم بالعادة أنه حجر استحال أن يكون حينئذ ذهباً ضرورة وهو**

---

(١) الأشعري: علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن عامر بن أبي موسى، عبد الله الأشعري البصري، ولد بالبصرة عام (٢٧٠هـ) متكلم، مشارك في بعض العلوم، وإليه تنسب الطائفة الأشعرية. سكن بغداد ورد على الملاحدة والمعتزلة والشيعة. توفي ببغداد عام (٩٤٧م) من تصانيفه: خلق الأعمال، الرد على المجسمة، التبيين في أصول الدين.

المراد ومعنى التجويز العقلي: أنه لو قدّر لم يلزم منه محال لنفسه لا أنه محتمل) أقول: وأما القائلون بأنه يحد فقد ذكروا له حدوداً. وأصحها أنه صفة توجب لمحلها تمييزاً لا يحتمل النقيض بوجه وهذا يتناول التصور إذ لا نقيض له، والتصديق اليقيني إذ له نقيض ولا يحتمله، ثم من كان يرى رأي[١] الأشعري يقتصر على هذا فيدخل فيه إدراك الحواس، كالسمع والبصر، وإلا زاد في الحد قيداً فقال تمييزاً في الأمور المعنوية فيخرج لأن تمييزها في الأمور العينية الخارجية وقد اعترض على هذا الحد بالعلم بالأمور العادية، ككون الجبل حجراً فإنه علم ويحتمل النقيض لجواز انقلاب الجبل ذهباً مثلاً لتجانس الجواهر واستوائها[٢] في قبول الصفات مع ثبوت القادر المختار وهما يوجبان جواز ذلك، وأجاب بالمنع وأسند بأن الشيء يمتنع أن يكون في الزمن الواحد حجراً وذهباً بالضرورة فإذا علم بالعادة كونه حجراً في وقت استحال أن يكون في ذلك الوقت ذهباً وإذا علم كونه حجراً دائماً استحال أن يكون ذهباً في شيء من الأوقات ونفي احتمال النقيض في نفس الأمر في جميع العلوم ضروري نعم إنه يحتمل النقيض بمعنى أنه لو قدّر بدله نقيضه لم يلزم منه محال لنفسه وذلك لا يوجب الاحتمال كما في حصول الجسم في حيزه واختصاصه بحركته أو سكونه إذا علم بالحس فإنه لو قدر نقيضه في ذلك الوقت يلزم منه محال مع أن نقيضه في ذلك الوقت غير محتمل والتحقيق: أن احتمال متعلقه لنقيض الحكم الثابت فيه، لا يستلزم أن لا يجزم بأن الواقع أحدهما بعينه جزماً مطابقاً لأمر يوجبه من حس وغيره، قال:

(واعلم: أن ما عنه الذكر الحكمي، إما أن يحتمل متعلقه النقيض بوجه أولاً، الثاني العلم)، والأول: إما أن يحتمل النقيض عند الذكر لو قدّره أو لا **والثاني** الاعتقاد: فإن طابق فصحيح، وإلا ففاسد والأول إما أن يحتمل النقيض: وهو راجح أو لا فالراجح الظن، والمرجوح الوهم، والمساوي الشك، وقد علم بذلك حدودها أقول: إذا قلت: زيد قائم أو ليس بقائم، فقد ذكرت حكماً وهو الذكر الحكمي وهو ينبىء عن أمر في نفسك من إثبات أو نفي وهو: ما عنه الذكر الحكمي وربما يسمى الذكر النفسي وله نقيض فللإثبات النفي وللنفي الإثبات، ولذلك متعلق هو طرفاه فنقول ما عنه الذكر الحكمي سواء صدر عنه الذكر الحكمي **أولاً**: إما أن يحتمل متعلقه النقيض **أي**: نقيض ما عنه الذكر الحكمي بوجه من الوجوه أو لا **والثاني** العلم. **والأول**: إما أن يكون بحيث لو قدر الذاكر النقيض لكان محتملاً عنده أو لا، **والثاني**: هو الاعتقاد، وهو: إن كان مطابقاً للواقع فاعتقاد صحيح وإلا فاعتقاد فاسد، **والأول**: إما أن يحتمل النقيض وهو راجح أو لا بل مرجوح أو مساو فالراجح: الظن، والمرجوح الوهم، والمساوي: الشك، وإنما جعل المورد ما عنه الذكر الحكمي دون

---

(١) أن إدراك الحواس قسم من العلم.
(٢) أي تماثلها في التركيب في أصول الأجسام.

الاعتقاد أو الحكم ليتناول الشك والوهم مما لا اعتقاد ولا حكم للذهن فيه وأشار بقوله لو قدره إلى أن الظن اعتقاد بسيط وقد لا يخطر نقيضه بالبال ولكن ينبغي أن يكون بحيث لو أخطر نقيضه بالبال لجوّز ولا يكون تمييزه في القوة بحد لو قدّر نقيضه لمنعه. فإن قلت: الاعتقاد لا يحتمل النقيض عند الذاكر ولا في الواقع، إذ الواقع أحدهما قطعاً ولم يعتبر الجواز العقلي كما في العاديات فما معنى احتماله للنقيض؟ قلت: ذلك احتمال متعلقه في نفس الأمر بالنسبة إلى الحاكم أن يحكم فيه بالنقيض وذلك بأن يكون الواقع فيه نقيضه، أو هو: ولا يكون ثمة موجب من حس أو ضرورة أو عادة توجب الحكم فإن الاعتقاد عن تقليد أو شبهة لا يمتنع أن لا يحصل فيه الجزم الذي اتفق لا لموجب بل يحصل اعتقاد نقيضه، ثم ذكر أنه قد علم بهذا التقسيم حدودها أن حد كل واحد من الظن والعلم وقسيماتهما بأن يقال العلم ما عنه الذكر الحكمي الذي لا يحتمل متعلقه النقيض بوجه والظن ما عنه الذكر الحكمي الذي يحتمل متعلقه النقيض عند الذاكر لو قدّره إذا كان راجحاً وعليه فقس، قال:

(والعلم ضربان علم بمفرد ويسمى تصوّراً ومعرفة، وعلم بنسبة ويسمى تصديقاً وعلماً) أقول: إذا تصورنا نسبة أمر إلى آخر إثباتاً أو نفياً وشككنا فيه فقد علمنا ذينك الأمرين والنسبة ضرباً ما من العلم لأنا لا نشك فيما لا نعلمه أصلاً ثم إذا زال الشك وحكمنا به فقد علمنا النسبة ضرباً آخر من العلم وهذا الضرب متميز عن الأول بحقيقته وبلازمه المشهور وهو احتمال الصدق والكذب فقد تقرر أن العلم ضربان ضرب يتعلق بالمفرد ويسميه بعضهم تصوراً وبعضهم معرفة، وضرب لا يتعلق إلا بالنسبة، أي: بحصولها ويسميه بعضهم تصدقاً وبعضهم: علماً فيخص هذا الضرب بالعلم بالاشتراك أو بالغلبة وقوله ضربان: إشارة إلى أنهما نوعان متمايزان، نوع: قد يتعلق بالمفرد كما يتعلق بالنسبة، ونوع لا يتعلق إلا بالنسبة فلا يرد تصور النسبة عليه قال:

(وكلاهما ضروري ومطلوب فالتصور الضروري ما لا يتقدمه تصور يتوقف عليه لانتفاء التركيب في متعلقه كالوجود والشيء والمطلوب بخلافه أي يطلب مفرداته بالحد والتصديق الضروري ما لا يتقدّمه تصديق يتوقف عليه والمطلوب بخلافه أي يطلب بالدليل) أقول: كل واحد من التصور والتصديق ينقسم إلى ضروري يحصل بلا طلب ومطلوب لا يحصل إلا بالطلب، ووجود الأقسام الأربعة وجداني والمنكر مباهت فيعرض عنه أو جاهل بمعناه فيفهم، فالتصور الضروري ما لا يتقدمه تصور تقدماً طبيعياً أي: لا يتوقف تحققه عليه وهو الذي متعلقه مفرد كالوجود والشيء فلا يطلب بحد إذ لا حد له فإنه تمييز أجزاء المفرد ولا أجزاء له والمطلوب بخلافه وهو ما كان متعلقه مركباً فتطلب مفرد أنه لتعرف متميزة وذلك حده فقد تبين أن كل مركب مكتسب بالحد ولا شيء من البسيط كذلك وهذا ما وعدناك في بيان أن البسيط هو معنى الضروري والتصديق الضروري ما لا يتقدمه تصديق يتوقف عليه وهو دليله وطلبه النظر، ولا بأس أن يتقدمه تصور يتوقف عليه ضرورياً كان أو نظرياً

والمطلوب بخلافه أي يتقدمه تصديق يتوقف عليه وهو دليله فيطلب بالدليل. واعلم أنه لا يلزم من توقف التصور على تصور مفرداته أن تطلب بل قد تكون حاصلة من غير سبق طلب، ولا نظر قال:

(وأورد على التصور إن كان حاصلاً فلا طلب وإلا فلا شعور به فلا طلب وأجيب بأنه يشعر بها وبغيرها والمطلوب تخصيص بعضها بالتعيين وأورد ذلك على التصديق وأجيب بأنه يتصور النسبة بنفي، أو إثبات، ثم يطلب تعيين أحدهما ولا يلزم من تصور النسبة حصولها وإلا لزم النقيضان) أقول: قد أورد على التصور أنه لا مطلوب منه لأنه إما حاصل فلا يطلب لكونه تحصيلاً للحاصل وإما غير حاصل فلا شعور به فلا يطلب لا يقال إنه حاصل من وجد دون وجه لأنه يعود الكلام فيما يطلب من وجهيه بل الجواب أنه يشعر بها أي بمفرداته التي ذكر أنها تطلب لتعرف متميزة وبغيرها مفصلة ويطلب تخصيص بعضها بالتعيين كمن يرى أشخاصاً كثيرة فيهم زيد ولا يعرفه بعينه فيسأل عنه من يعرفه فيضع يده على أحدهم ويقول زيد هو هذا أو يعرفه بعلامة علمها لزيد دون من عداه، والتحقيق أنه ليس كل متصور متصوراً تفصيلاً أي تصوراً حاضراً بل منه ما هو كالمخزون المعرض عنه يلتفت إليه بالقصد فيحضر فإذا استحضر جملة منه ورتبت حصل مجموع لم يكن كمن يبني بناء ثم ربما انتقل الذهن منه إلى غيره مما كان مغفولاً عنه أو متوجهاً إليه ليعقله بوجه آخر كما ينتقل من الحر إلى الحارّ ومن الصوت إلى المصوّت وقد أورد على التصديق مثله فقيل لا مطلوب منه لأنه إما حاصل أو غير مشعور به كما تقدم والجواب أنه يتصور النسبة نفياً أو إثباتاً والمطلوب تعيين أحدهما وذلك أن العلم بالنسبة من جهة تصورها غير العلم بحصولها وإلا لزم من تصورها العلم بحصولها فإذا تصورنا النفي والإثبات فشككنا فيهما أو حكمنا بتنافيهما لزم اجتماع النفي والإثبات وهما نقيضان قال:

(ومادة المركب مفرداته وصورته هيئته الخاصة) أقول: لكل مركب مادة وهي كالخشب للسرير وصورة وهي كالهيئة السريرية له فمادته مفرداته التي يحصل هو من التئامها وصورته الهيئة الخاصة الحاصلة من التئامها ثم إن ذلك قد يكون زائداً على مجموع المفردات كالمزاج الحاصل لأجزاء المعجون الذي به تظهر آثاره وقد لا يكون كهيئة العشرة لآحادها. فإن العشرة وإن كانت غير كل واحد فليست إلا مجموع الآحاد ولم تحصل لها بعد الالتئام كيفية زائدة اللهم إلا بحسب التعقل إن كان. قال:

(والحد[1] حقيقي ورسمي ولفظي فالحقيقي ما أنبأ عن ذاتياته الكلية المركبة والرسمي ما

---

(١) الحد إنما يذكر جواباً عن سؤال في المحاورات، ولا يكون الحد جواباً عن كل سؤال والسؤال طلب وله ولا محالة مطلوب، وصبغة. والصيغ والمطالب كثيرة، ولكن أمهات المطالب أربعة:
المطلب الأول: ما يطلب بصيغة (هل)، ويطلب بهذه الصيغة أمران. إما أصل الوجود كقولك: هل الله

أنبأ عن الشيء بلازم له مثل الخمر مائع يقذف بالزبد واللفظي: ما أنبأ عنه بلفظ أظهر مرادف مثل العقار الخمر وشرط الجميع الإطراد والانعكاس أي إذا وجد وجد وإذا انتفى انتفى) أقول: الحد عند الأصوليين: ما يميز الشيء عن غيره، وينقسم: إلى حقيقي، ورسمي ولفظي. فالحقيقي ما أنبأ عن ذاتياته الكلية المركبة أي عن ذاتيات المحدود دون عرضياته وإلا فهو رسم الكلية دون المشخصات فإن الأشخاص لا تحد المركبة أي التي ركب بعضها مع بعض لأنها فرادى لا تفيد الحقيقة لفقد الصورة والرسمي ما أنبأ عن الشيء بلازمه كما يقال: الخمر مائع يقذف بالزبد فإن ذلك لازم له عارض بعد تمام حقيقته واللفظي ما أنبأ عنه بلفظ أظهر مرادف مثل العقار الخمر، وشرط الجميع الاطراد والانعكاس، فالاطراد: هو أنه كلما وجد الحد وجد المحدود، فلا يدخل فيه شيء ليس من أفراد المحدود فيكون مانعاً، والانعكاس: هو أنه كلما وجد المحدود وجد الحد ويلزمه كلما انتفى الحد انتفى المحدود فلا يخرج عنه شيء من أفراد المحدود فيكون جامعاً قال:

(والذاتي ما لا يتصور فهم الذات قبل فهمه كاللونية للسواد والجسمية للإنسان ومن ثم لم يكن للشيء حدان ذاتيان وقد يعرّف بأنه غير معلل وبالترتيب العقلي) أقول: الذاتي ما لا يتصور فهم الذات قبل فهمه فلو قدّر عدمه في العقل لارتفع الذات كاللونية للسواد والجسمية للإنسان إذ لو خرجنا عن الذهن لبطل فهمهما فرفعهما رفع لحقيقتهما بخلاف المتضايقين ومن أجل أنه لا يعقل الذات قبل فهم الذاتي كان الحد الحقيقي بتعقل جميع الذاتيات وذلك لا يتصور فيه التعدد فلم يكن للشيء حدّان ذاتيان إلا من جهة العبارة بأن يذكر بعض الذاتيات بالمطابقة تارة وبالتضمن أخرى وأما غيره فيتعدد لجواز تعدد اللوازم والأسماء المشهورة وقد يعرّف الذاتي بأنه غير معلل أي لا يثبت للذات بعلة فالسواد للسواد ليس بعلة أصلاً وكذا للونية لتقدمها عليه بخلاف الزوجية للأربعة فإن الزوجية معللة بالأربعة وقد يعرّف بالترتيب العقلي أي هوَّ الذي

= موجود؟ أو يطلب حال الموجود ووصفه كقولك: هل الله تعالى خالق البشر؟

المطلب الثاني: ما يطلب بصيغة (ما) ويطلق لطلب ثلاثة أمور:

١- أن يطلب به شرح اللفظ كقولك: ما العقار؟ فيقال له: الخمر.

٢- أن يطلق لفظ محرر جامع مانع كقول قائل: ما الخمر؟ فيقال: هو المائع الذي يقذف الزبد ثم يستحيل إلى الحموضة ويحفظ في الدُن.

٣- أن يطلب به ماهية الشيء وحقيقة ذاته كمن يقول: ما الخمر؟ فيقال: هو شراب مسكر معتصر من العنب.

واسم الحد في العادة قد يطلق على هذه الأوجه الثلاث بالاشتراك فيسمى الأول: حداً لفظياً، والثاني: حداً رسمياً، والثالث: حداً حقيقياً.

المطلب الثالث: ما يطلب بصيغة (لِمَ) وهو سؤال عن العلة وجوابه بالبرهان على ما سيأتي حقيقته.

المطلب الرابع: ما يطلب بصيغة (أي) وهو الذي يُطلب به تميز ما عُرف جملته عما اختلط به كما إذا قيل: ما الشجر؟ فقيل: إنه جسم، فينبغي أن يقال أي جسم هو فيقال: نامٍ. [المستصفى، الغزالي: ج١، ص٨، ط: القاهرة].

يتقدم على الذات في التعقل وهذا يختص بجزء الحقيقة وهما راجعان إلى الأول قال:

(وتمام الماهية هو المقول في جواب ما هو وجزئها المشترك الجنس والمميز الفصل والمجموع منهما النوع فالجنس ما اشتمل على مختلف بالحقيقة وكل من المختلف النوع ويطلق النوع على ذي آحاد متفقة الحقيقة فالجنس الوسط نوع بالأول لا الثاني والبسائط بالعكس) أقول: السؤال بما هو إنما يكون عن تمام الماهية فتمام الماهية هو المقول في جواب ما هو وذلك كالإنسان لزيد فإنه تمام ماهيته المعقولة وأما مشخصاته فلا تدخل في التعقل وإنما يتناولها إشارة وهمية أو حسية وأما جزؤها فتمام المشترك الجنس كالحيوان للإنسان إذ لا ذاتي مشتركاً بينه وبين الفرس مثلاً إلا هو والجزء المميز هو الفصل كالناطق له والمجموع المركب منهما هو النوع الإضافي فإذا تمام ما يشتمل من الذاتي على أمور مختلفة بالحقيقة ولا بد أن يكون تمام حقيقتها المشتركة جنس لتلك المختلفة وكل واحد من تلك المختلفة نوع له إذ لا تختلف حقيقة المشتركات في ذاتي إلا بذاتي مميز فيكون حقيقته مجموع الجنس والفصل هذا وقد يطلق النوع على ذي آحاد متفقة الحقيقة أي باعتبار كونها آحاداً له ويسمى نوعاً حقيقياً **(مقدمة)** الأجناس تترتب متصاعدة إلى ما لا جنس فوقه وهو الأعلى كالجوهر ومتنازلة إلى ما لا جنس تحته وهو الأسفل كالحيوان وما بينهما هو الوسط وقد يكون مفرداً لا فوقه جنس ولا تحته إذا عرفت هذا فالجنس الوسط نوع بالمعنى الأول لاندراجه تحت جنس دون الثاني إذ آحاده ليست متفقة بالحقيقة والبسائط بالعكس أي أنواع بالمعنى الثاني لجواز أن تكون أفرادها متفقة بالحقيقة لا أن الكل كذلك دون الأول إذ لا جزء لها فلا جنس فقوله: والبسائط بالعكس قضية مهملة لا كلية.

(قال: والعرضي بخلافه وهو لازم وعارض فاللازم ما لا يتصور مفارقته وهو لازم للماهية بعد فهمها كالفردية للثلاثة والزوجية للأربعة ولازم للوجود خاصة كالحدوث للجسم والظل له والعارض بخلافه وقد لا يزول كسواد الغراب والزنجي وقد يزول كصفرة الذهب) أقول: العرض بخلاف الذاتي في التعريفات الثلاثة فهو ما يتصور فهم الذات قبل فهمه أو المعلل أو ما لا يتقدمه عقلاً وينقسم إلى لازم وعارض فاللازم ما لا يتصور مفارقته أي لا يمكن، وهو قسمان لازم للماهية بعد فهمها بخلاف الذاتي فإنه لازم لها لا بعد فهمها سواء فرض وجودها أو لا كالفردية للثلاثة ولازم للوجود خاصة دون الماهية كالحدوث للجسم كله وكونه ذا ظل في الشمس لبعضه وذلك لا يلزم ماهية الجسم والعارض بخلاف اللازم فهو ما يتصور مفارقته أي يمكن ومع الإمكان قد لا يزول كسواد الغراب والزنجي وقد يزول كصفرة الذهب، تنبيه اللازم للماهية بعد فهمها قد يكون لا بوسط بل بيناً وقد يكون بوسط فلا يتبادر الأول إلى ذهنك من كلام المصنف فتخطئه فتخطىء، قال:

(وصورة الحد الجنس الأقرب ثم الفصل وخلل ذلك نقص وخلل المادة خطأ ونقص

فالخطأ كجعل الموجود والواحد جنساً وكجعل العرضي الخاص بنوع فصلاً فلا ينعكس وكترك بعض الفصول فلا يطرد وكتعريفه بنفسه مثل والحركة عرض نقلة الإنسان حيوان بشر وكجعل النوع والجزء جنساً مثل الشر ظلم الناس والعشرة خمسة وخمسة ويختص الرسمي باللازم الظاهر لا بخفي مثله ولا أخفى ولا بما يتوقف عقليته عليه مثل الزوج عدد يزيد على الفرد بواحد وبالعكس فإنهما متساويان ومثل النار جسم كالنفس فإن النفس أخفى ومثل الشمس كوكب نهاري فإن النهار يتوقف على الشمس والنقص كاستعمال الألفاظ الغريبة والمشتركة والمجازية) أقول: قد علمت أن لكل مركب مادة وصورة وإن مادة الحد الذاتي والعرضي بأقسامهما وأما صورته فإن تأتي بالجنس الأقرب ثم بالفصل وخلل الصورة نقص في الحد كإسقاط الجنس الأقرب والاقتصار على الأبعد لدلالة الفصل بالالتزام عليه نحو الإنسان جسم ناطق أو إسقاط الجنس مطلقاً لذلك نحو الإنسان ناطق وكتقديم الفصل نحو العشق المفرط من المحبة لإخلاله بالصورة وخلل المادة، منه ما هو: خطأ ومنه ما هو نقص فالخطأ له أمثلة منها جعل الموجود والواحد جنساً للإنسان مثلاً وهما ليسا ذاتيين له إذ يفهم حقيقته دونهما ومنها جعل العرضي الخاص بنوع ما فصلاً له بحيث لا ينعكس كالضاحك بالفعل للإنسان ومنها ترك بعض الفصول بحيث لا يطرد بأن لا يؤتى بالفصل المساوي له إن اتحدا ولا بواحد من فصوله المساوية إن تعددت ومنها تعريف الشيء بنفسه وأكثر ما يكون ذلك إذا ذكر الشيء بلفظ مرادف مثل الحركة عرض نقلة فإن النقلة ترادف الحركة ومثل الإنسان حيوان بشر فإن البشر يرادف الإنسان ومنها جعل النوع جنساً مثل الشر ظلم الناس والظلم نوع من الشر فإن الشرور كثيرة ومنها جعل الجزء المقداري جنساً مثل العشرة خمسة وخمسة فإن الخمسة جزء العشرة لا تحمل عليها لا وحدها ولا بانضمام خمسة أخرى إليها بل المحمول مجموع الخمستين هذا في الحد مطلقاً والحد الرسمي يختص من بين الحدود بأنه يكون باللازم الظاهر له أو من بين اللوازم باللازم الظاهر فلا يجوز أن يرسم الشيء بخفي مثله فإن الخفي لا يعرّف الخفي ولا بما هو أخفى منه بالطريق الأولى ولا بما يتوقف تعقله على تعقله للزوم الدور فالأول مثل الزوج عدد يزيد على الفرد بواحد والفرد عدد يزيد على الزوج بواحد إذ الزوج والفرد سيان في الخفاء والجلاء، ومنه ذكر أحد المتضايفين في حد الآخر كما يقال الأب من له ابن والابن من له أب، والثاني مثل النار جسم كالنفس، فإن النفس ومشابهة النار لها أخفى من حقيقة النار والثالث مثل الشمس كوكب نهاري فإن عقلية النهار تتوقف على عقلية الشمس لأن النهار وقت طلوع الشمس فهذه الثلاثة هي الخلل في الرسم خاصة وأما النقص في المادة فله أمثلة منها استعمال الألفاظ الغريبة الوحشية لعدم ظهورها في المقصود ومنها استعمال الألفاظ المشتركة أي بلا قرينة لترددها بين المقصود وغيره فلا يتعين المقصود ومنها استعمال الألفاظ المجازية أي بلا قرينة لظهورها في غير المقصود فيقع الجهل.

قال: **(ولا يحصل الحد بالبرهان لأنه وسط يستلزم حكماً على المحكوم عليه فلو قدّر في الحد لكان مستلزماً لعين المحكوم عليه ولأن الدليل يستلزم تعقل ما يستدل عليه فلو دل عليه لزم الدور فإن قيل فمثله في التصديق قلنا دليل التصديق على حصول ثبوت النسبة أو نفيها لا على تعقلها ومن ثمة لم يمنع الحد ولكن يعارض ويبطل بخلله أما إذا قيل الإنسان حيوان ناطق وقصد مدلوله لغة أو شرعاً فدليله النقل بخلاف تعريف الماهية)** أقول: الحد لا يكتسب بالبرهان[1] لوجهين، **أحدهما** أن البرهان عبارة عن وسط يستلزم حصول أمر في المحكوم عليه فلو قدر في الحد وسط لكان مستلزماً لعين المحكوم عليه لأن الحد ليس أمراً غير حقيقة المحدود تفصيلاً وفيه تحصيل الحاصل، **وثانيهما** أنه لا بد في الدليل من تعقل المفرد لوجوب تعقل حقيقة ما يستدل عليه من جهة ما يستدل عليه قبل إقامة الدليل، فلو حصل تعقل حقيقته بالدليل لتأخر عنه فيلزم الدور فإن قيل فيجيء مثله في التصديق قلنا لا نسلم فإن المطلوب ليس تعقل النسبة بل إثباتها أو نفيها والموقوف عليه تعقلها لا هما بخلاف الحد فإن المطلوب تعقله لا ثبوته، ومن جهة أن الحد لا يحصل بالبرهان لم يمنع إذ مرجع المنع طلب البرهان عليه ولا يمكن لكنه يعترض عليه إما بالمعارضة، وإما ببيان خلل فيه مما تقدم من عدم طرد أو عكس أو غيره، فإذا قال العلم تمييز لا يحتمل النقيض يقال له ألم تقل إنه صفة توجب التمييز إذ التمييز لا يصلح جنساً له ويبين بوجهه واعلم أنه لا يعارض إلا بحد يعترف هو به إذ لا تعارض بين التصورات فإن أحدهما لا يمنع الآخر هذا كله إذا قصد إفادة الماهية فقط، وأما إذا قيل الإنسان حيوان ناطق وأريد به أن ذلك مفهومه شرعاً أو لغة خرج عن كونه حداً وصار حكماً يمنع ويطلب عليه الدليل ودليله النقل عن أهله لغة أو شرعاً.

قال: **(ويسمى كل تصديق قضية وتسمى في البرهان مقدمات والمحكوم عليه فيها إما جزئي معين أو لا الثاني: إما مبين جزئية أو كلية أو لا صارت أربعة شخصية وجزئية محصورة وكلية ومهملة كل منها موجبة وسالبة والمتحقق في المهملة الجزئية فأهملت)** أقول: هذا أوان الفراغ من التصورات والشروع في التصديقات وكل تصديق يسمى قضية وتسمى القضايا في البرهان أي إذا جعلت جزء قياس مقدمات له، ولا بد فيها من حكم بنسبة فيستدعي محكوم عليه ومحكوماً به فالمحكوم عليه فيها إما جزئي معين أو لا والثاني: إما أن يكون مبيناً جزئيته أي: كون الحكم على بعض أفراده أو كليته أي كون الحكم على كل أفراده أو لا يكون مبيناً جزئيته ولا كليته صارت **أربعة** أقسام: **الأول**: ما موضوعها جزئي معين نحو زيد إنسان وتسمى شخصية، **الثاني**: ما ليس موضوعها جزئياً معيناً وبين جزئيته نحو بعض الإنسان عالم وتسمى جزئية محصورة، **الثالث**: ما ليس موضوعها جزئياً معيناً

---

(١) اعلم أن البرهان عبارة عن أقاويل مخصوصة أُلفت تأليفاً مخصوصاً بشرط مخصوص يلزم منه رأي هو مطلوب الناظم بالنظر. [المستصفى، ج١، ص٢٤، ط: القاهرة].

وبين كليته نحو كل جوهر متحيز وتسمى كلية محصورة، **الرابع**: ما ليس موضوعها جزئياً معيناً ولم يبين جزئيته ولا كليته نحو الإنسان في خسر وتسمى مهملة، والمتحقق فيها الجزئية لأنها متحققة سواء كانت جزئية أو كلية إذ الجزئية لا يعتبر فيها عدم الكلية بل أن لا يتعرض لها فلذلك أهملت ولا يذكر فيها البعض للاستغناء عنه.

قال: (**ومقدمات البرهان قطعية لتنتج قطعياً لأن لازم الحق حق وتنتهي إلى ضرورية وإلا لزم التسلسل وأما الأمارات فظنية أو اعتقادية إن لم يمنع مانع إذ ليس بين الظن والاعتقاد وبين أمر ربط عقلي لزوالهما مع قيام موجبهما**) أقول: مقدمات البرهان[1] قطعية وحينئذ تنتج قطعياً لأن النتيجة لازمة لمقدمات حقة قطعاً ولازم الحق حق قطعاً ولا بد أن تنتهي إلى المقدمات الضرورية دفعاً للدور والتسلسل المانعين من الاكتساب وأما الأمارات أي ما هي ظنية فتستلزم النتيجة استلزاماً ظنياً أو اعتقادياً أو لا تستلزم ذلك وجوباً ولا دائماً بل وقتاً ما وذلك إذا لم يمنع مانع وإنما لم يجب لأنه ليس بين الظن والاعتقاد وبين أمر ربط عقلي بحيث يمتنع تخلفه عنه لزوالهما مع بقاء موجبهما كما يكون عند قيام المعارض وظهور خلاف الظن بحس أو دليل.

قال: (**وجه الدلالة في المقدمتين أن الصغرى خصوص والكبرى عموم فيجب الاندراج فيلتقي موضوع الصغرى ومحمول الكبرى**) أقول: وجه الدلالة في المقدمتين وهو ما لأجله لزمتهما النتيجة أن الصغرى باعتبار موضوعها خصوص والكبرى باعتبار موضوعها عموم واندراج الخصوص في العموم واجب فيندرج موضوع الصغرى في موضوع الكبرى فيثبت له

(١) البرهان عبارة عن مقدمتين معلومتين تؤلف تأليفاً مخصوصاً بشرط مخصوص فيتولد بينهما نتيجة لا يتحد نمطه، وهو ثلاثة أضرب:
الأول: كقولنا: كل جسم مؤلف وكل مؤلف حادث فلزم أن يكون كل جسم حادث، ومثاله في الفقه، قولنا: كل نبيذ مسكر وكل مسكر حرام، فلزم أن كل نبيذ حرام، ووجه الدلالة في هذا النظم أن الحكم على الصفة حكم على الموصوف.
الثاني: أن يكون العالم حَكَمٌ في المقدمتين مثاله: قولنا: الباري تعالى ليس بجسم لأن الباري غير مؤلف، وكل جسم مؤلف، فالباري تعالى إذن ليس بجسم. فهنا ثلاث معانٍ: الباري، والمؤلف، والجسم، والمكرر هو المؤلف، فهو العلة ومن شروط هذا النظم أن تختلف المقدمتان في النفي والإثبات، وذلك لأن هذا النظم يرجع إلى الحكم بشيء واحد على شيئين، وليس من ضرورة كل شيئين أن يحكم عليهما بشيء واحد.
الثالث: أن تكون العلة مبتدأ في المقدمتين وهذا ما يسميه الفقهاء نقصاً، وهذا إذا اجتمعت شروطه أنتجت نتيجة خاصة لا عامة، مثاله قولنا: كل سواد عرض وكل سواد لون، فيلزم منه أن بعض العرض لون، ومثاله عند الفقهاء: قولك: كل بُر مطعوم وكل بُرٍ ربوي فيلزم منه أن بعض المطعوم ربوي، ووجه دلالته: أن الربوي والمطعوم شيئان حكمنا بهما على شيء واحد وهو البر، فالتقيا عليه، وأقل درجات الارتقاء أن يوجب حكماً خاصاً. وإن لم يكن عاماً فأمكن أن يقال بعض المطعوم ربوي وبعض الربوي مطعوم. [المستصفى: ج١، ص٢٤، ط: القاهرة].

ما ثبت له، وهو محمول الكبرى نفياً أو إثباتاً فيلتقي موضوع الصغرى ومحمول الكبرى وهو النتيجة وذلك نحو العالم مؤلف وكل مؤلف حادث فإن العالم أخص من المؤلف فلذلك تقول العالم مؤلف حكم خاص بالعالم وكل مؤلف حادث حكم عام للعالم ولغيره فيلتقي العالم والحادث واعلم أنهما إذا تساويا فالحكم كذلك لكن طبيعة المحمول بما هو محمول أعم فلذلك لم يتعرض للآخر.

قال: **(وقد تحذف إحدى المقدمتين للعلم بها والضروريات منها المشاهدات الباطنة وهي ما لا يفتقر إلى عقل كالجوع والألم ومنها الأوليات وهي ما يحصل بمجرد العقل كعلمك بوجودك وأن النقيضين يصدق أحدهما ومنها المحسوسات وهي ما يحصل بالحس ومنها التجربيات وهي ما يحصل بالعادة كإسهال المسهل والإسكار ومنها المتواترات وهي ما يحصل بالأخبار تواتراً كبغداد ومكة)** أقول: قد تحذف إحدى مقدمتي البرهان للعلم بها فالكبرى مثل هذا يحدّ لأنه زان والصغرى مثل هذا يحد لأن كل زان يحد ومنه قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] ولا بد من انتهاء المقدمات القطعية إلى الضروريات وهي أنواع **الأول** «المشاهدات» الباطنة وتسمى الوجدانيات وهي ما لا يفتقر إلى عقل كجوع الإنسان وعطشه ولذته وألمه فإن البهائم تدركه **الثاني** «الأوليات» وهي ما يحصل بمجرد العقل ولا يشترط فيه إلا حضور الطرفين والالتفات إلى النسبة كعلم الإنسان بأنه موجود وأن النقيضين يصدق أحدهما فلا يصدقان معاً ولا يكذبان، **والثالث** «المحسوسات» وهي ما يحصل بالحس الظاهر أعني المشاعر الخمس كالعلم بأن النار حارة والشمس مضيئة، **الرابع** «التجربيات» وهي ما يحصل بالعادة أعني تكرر الترتب من غير علاقة عقلية وقد يخص كعلم الطبيب بإسهال المسهلات وقد يعم كعلم العامة بأن الخمر مسكر **الخامس** «المتواترات» وهي: ما يحصل بنفس الأخبار تواتراً كالعلم بوجود مكة وبغداد لمن لم يرهما، وأما «المقدمات» الظنية فأنواع الحدسيات كما شاهدنا نور القمر يزداد وينقص بقربه وبعده من الشمس فنظن أنه مستفاد منها والمشهورات كحسن الصدق والعدل وقبح الكذب والظلم وكالتجربيات الناقصة والمحسوسات الناقصة والوهميات ما يتخيل بمجرد الفطرة بدون نظر العقل أنه من الأوليات مثل كل موجود متحيز والمسلمات ما يسلمه الناظر من غيره.

قال: **(وصورة البرهان اقتراني واستثنائي فالاقتراني ما لا يذكر اللازم ولا نقيضه فيه بالفعل والاستثنائي نقيضه والأول بغير شرط ولا تقسيم ويسمى المبتدأ فيه موضوعاً والخبر محمولاً وهي الحدود فالوسط الحد المتكرر وموضوعه الأصغر ومحموله الأكبر وذات الأصغر الصغرى وذات الأكبر الكبرى)** أقول: ما ذكرناه مادة البرهان، وأما صورته فضربان اقتراني واستثنائي لأنه إما أن لا يكون اللازم منه ولا نقيضه مذكوراً فيه بالفعل أو يكون **الأول** «الاقتراني» **والثاني** «الاستثنائي» وسنذكر مثالهما فالاقتراني بغير شرط ولا تقسيم أي يقتصر

على هذا القسم ويسمى الاقترانيات الحملية ولم يتعرض للقسم الآخر وهو ما فيه تقسيم أو شرط ويسمى الاقترانيات الشرطية لقلة جدواها وكثرة شعبها وبعد أكثرها عن الطبع ثم المفردان من مقدّمتيه يسميهما المنطقيون موضوعاً ومحمولاً والمتكلمون ذاتاً وصفة والفقهاء محكوماً عليه ومحكوماً به والنحويون مسند إليه ومسنداً وأجزاء المقدمات تسمى حدوداً ولا بد من حد متكرر باعتبار نسبته إلى طرفي المطلوب ويسمى الأوسط، وأما الآخران وهما طرفا المطلوب فيسمى موضوعه الأصغر ومحموله الأكبر والمقدمة التي فيها الأصغر الصغرى والتي فيها الأكبر الكبرى مثاله كل وضوء عبادة وكل عبادة قربة ينتج كل وضوء قربة فالعبادة الأوسط والوضوء الأصغر وكل وضوء عبادة الصغرى وقربة الأكبر وكل عبادة قربة الكبرى.

قال: **(ولما كان الدليل قد يقوم على إبطال النقيض والمطلوب نقيضه وقد يقوم على الشيء والمطلوب عكسه احتيج إلى تعريفهما)** أقول: لما كان الدليل قد لا يقوم على صدق المطلوب ابتداء بل إما على إبطال نقيض المطلوب، ويلزم منه صدقه، وإما على تحقق ملزوم صدق المطلوب وهو: ما يكون المطلوب عكسه فيلزم صدقه فلذلك احتيج إلى بيان النقيض والعكس والمراد بالتعريف البيان ليتناول حدهما وحكمهما فإنه يذكرهما جميعاً قال:

(فالنقيضان كل قضيتين إذا صدقت إحداهما كذبت الأخرى وبالعكس فإن كانت شخصية فشرطها أن لا يكون بينهما اختلاف في المعنى إلا النفي والإثبات فيتحد الجزآن بالذات والإضافة والجزء والكل والقوة والفعل والزمان والمكان والشرط والإلزام اختلاف الموضوع في الكم لأنه إن اتحدا جاز أن يكذبا في الكلية مثل كل إنسان كاتب لأن الحكم بعرضي خاص بنوع وأن يصدقا في الجزئية لأنه غير متعين فنقيض الكلية المثبتة جزئية سالبة ونقيض الجزئية المثبتة كلية سالبة) أقول: النقيضان كل قضيتين يلزم من صدق أيتهما فرضت كذب الأخرى ويلزمه العكس وهو أن يلزم من كذب أيتهما فرضت صدق الأخرى ولا حاجة إلى تقييد اللزوم بكونه بالذات دفعاً لورود هذا إنسان هذا ليس بناطق لأن كذب كل منهما لا يلزم من صدق الآخر بل من صدقه واستلزامه لنقيض الآخر جميعاً والضابط في التناقض أن القضية إذا كانت شخصية فيجب أن لا يكون بينها وبين نقيضها تغاير إلا بتبديل كل من الإثبات والنفي بالآخر فيلزم أن يتحد الموضوع والمحمول لا باللفظ فقط بل بالذات وبالاعتبار ويلزم من ذلك ست وحدات لولاها لم يتحدا كذلك لاختلاف الاعتبار، **الأول**: اتحاد الإضافة مثل زيد أب، زيد ليس بأب ولو أردت في أحدهما لبكر وفي الآخر لعمر ولم يتنافيا، **الثاني**: الاتحاد في الجزء والكل مثل الزنجي أسود، الزنجي ليس بأسود ولو أردت في أحدهما جزأه وفي الآخر كله لم يتنافيا **الثالث**: في القوة والفعل مثل الخمر في الدن مسكر، الخمر في الدن ليس بمسكر **الرابع**: الزمان مثل الشمس حارة الشمس ليست بحارة **الخامس**: المكان مثل: زيد جالس، زيد ليس بجالس، **السادس**: الشرط الكاتب متحرك الأصابع، الكاتب ليس بمتحرك الأصابع هذا إذا كانت القضية شخصية وإن لم تكن شخصية

لزم مع ما ذكرناه اختلاف الموضوع بالكلية والجزئية وإلا لكانتا كليتين أو جزئيتين والكليتان يجوز كذبهما معاً مثل كل إنسان كاتب كل إنسان ليس بكاتب وإنما كذبتا لأن الحكم بعرض خاص بنوع من الموضوع على الموضوع كله فلثبوته لنوع منه لا يصدق سلبه عن كله ولاختصاصه به وانتفائه عن نوع آخر منه لا يصدق إثباته لكله والجزئيتان يجوز صدقهما معاً مثل بعض الإنسان كاتب بعض الإنسان ليس بكاتب وإنما صدقتا لأن الحكم في الجزئي على غير معين من جزئيات الموضوع وإنه يوجد في ضمن كل جزئي فيصدق الإيجاب في ضمن جزئي والسلب في ضمن آخر ولو كان القصد إلىٰ بعض معين بأن تقول بعض الإنسان كاتب وذلك البعض ليس بكاتب أو تنوي ذلك لم يكن صدقهما إذا ثبت ذلك تعين أن نقيض الكلية المثبتة الجزئية السالبة ونقيض الجزئية المثبتة الكلية السالبة وهو واضح.

قال: **(وعكس كل قضية تحويل مفرديها على وجه يصدق فعكس الكلية الموجبة جزئية موجبة وعكس الكلية السالبة سالبة مثلها وعكس الجزئية الموجبة مثلها ولا عكس للجزئية السالبة)** أقول: عكس كل قضية تحويل مفرديها بأن يجعل الموضوع محمولاً، والمحمول موضوعاً على وجه يصدق أي على تقدير صدق الأصل لا في نفس الأمر إذ قد يكذب هو وأصله نحو كل إنسان فرس عكسه بعض الفرس إنسان وهما كاذبان لكن لو صدق الأصل صدق فهذا حده وقد يقال للقضية التي حصلت بعد التبديل عكس أيضاً كالخلق والنسج وعلى هذا فعكس الكلية الموجبة جزئية موجبة لأن الموضوع والمحمول قد التقيا في ذات صدقا عليها فبعض ما صدق عليه المحمول قد صدق عليه الموضوع لكن ربما يكون المحمول أعم يثبت حيث لا يثبت الموضوع فلا يلزم الكلية وعكس الكلية السالبة كلية سالبة لأن الطرفين لا يلتقيان في شيء من الأفراد وعكس الموجبة الجزئية موجبة جزئية للالتقاء والجزئية السالبة لا عكس لها لجواز أن يكون الموضوع أعم قد سلب الأخص عن بعضه فإذا عكس كان سلب الأعم عن الأخص فلا يصدق.

قال: **(وإذا عكست الموجبة الكلية بنقيض مفرديها صدقت ومن ثمة انعكست السالبة سالبة جزئية)** أقول: ههنا نوع آخر من العكس يسمى عكس النقيض وهو تبديل كل من الطرفين بنقيض الآخر على وجه يصدق والكلية الموجبة تنعكس بهذا العكس وذلك أن محمولها لازم لموضوعها وعدم اللازم مستلزم لعدم الملزوم وهذا بخلاف الجزئية إذ لا استلزام ثمة ومن أجل أن الكليتين الموجبتين متلازمتان انعكست السالبة كلية أو جزئية بهذا العكس أما الجزئية فلأن الجزئيتين السالبتين نقيضا الكليتين الموجبتين والتلازم بين الشيئين يستلزم التلازم بين نقيضيهما وأما الكلية فلأنها مستلزمة للجزئية المستلزمة لعكسها وهو بعينه عكس الكلية.

قال: **(وللمقدمتين باعتبار الوسط أربعة أشكال «فالأول» محمول لموضوع النتيجة موضوع لمحمولها «والثاني» محمول لهما، «والثالث»: موضوع لهما «والرابع»: عكس الأول فإذا**

ركب كل شكل باعتبار الكلية والجزئية والموجبة والسالبة كانت مقدراته ستة عشر ضرباً) أقول: وضع الأوسط عند الحدين الآخرين يسمى شكلاً والأشكال أربعة لأن الأوسط إن كان محمولاً في الصغرى موضوعاً في الكبرى، «**فالأول**»: وإن كان محمولاً فيهما **فالثاني**: وإن كان موضوعاً فيهما **فالثالث**: وإن كان عكس الأول أي موضوعاً في الصغرى محمولاً في الكبرى، «**فالرابع**»: ثم إذا ركب كل شكل باعتبار مقدمتيه في الإيجاب والسلب والكلية والجزئية جاءت مقدراته العقلية ستة عشر ضرباً لأن الصغرى إحدى الأربع والكبرى إحدى الأربع ويضرب الأربع في الأربع فيحصل ستة عشر لكن منها ما لا يكون بالحقيقة قياساً لأنه غير منتج فيسقط بحسب الشروط ويكون محققاته ما يبقى بعد ذلك.

قال: (**الشكل الأول أبينها ولذلك يتوقف غيره على رجوعه إليه وينتج المطالب الأربعة وشرط إنتاجه إيجاب الصغرى أو في حكمه ليتوافق الوسط وكلية الكبرى ليندرج فينتج، يبقى أربعة موجبة كلية أو جزئية وكلية موجبة أو سالبة «فالأول» كل وضوء عبادة وكل عبادة بنية، «الثاني» كل وضوء عبادة وكل عبادة لا تصح بدون النية «الثالث» بعض الوضوء عبادة وكل عبادة بنية «الرابع» بعض الوضوء عبادة وكل عبادة لا تصح بدون النية**) أقول: الشكل **الأول**: هو أبين الأشكال ولذلك كان غيره موقوفاً على الرجوع إليه فيكون إنتاجه إنما يعلم برجوعه إليه لما علمت أن حقيقة البرهان وسط مستلزم للمطلوب حاصل للمحكوم عليه وأن جهة الدلالة أن موضوع الصغرى بعض موضوع الكبرى فالحكم عليه حكم عليه وكلاهما صورة الشكل الأول والعقل لا يحكم بالإنتاج إلا بملاحظة ذلك سواء صرح به أو لا وليس من شرط ما يلاحظه العقل التمكن من تفسيره وتلخيص العبارة فيه فلأجل ذلك تراه يحكم بأن ما تحقق فيه الرجوع إلى الشكل الأول تحقق فيه ذلك وهو السبب للإنتاج والفقه فيه فأنتج وما لم يرجع إليه فهو بخلافه ولا تظننه محتجاً بعدم الدليل الخاص على عدم المدلول فتحكم بغلطه وهو بريء من ذلك وكيف يذهب على مثله أن انتفاء الدليل الخاص بل انتفاء الدليل مطلقاً لا يوجب انتفاء المدلول وقد كرر ذلك في مواضع من كتابه وبين ضروباً بغير هذا الوجه من الخلف بل قصده إلى ما ذكرنا ولا يستبعد أن يفطن ذكي لحكمة، هي مناط لأمر فيؤيدها باستقراء الجزئيات فتتعاضد اللمية وإلا نية، واعلم أن هذا الشكل يختص بأنه ينتج المطالب الأربعة وبأنه ينتج الكلية الموجبة وباقي الأشكال لا ينتج الكلية الموجبة فلا ينتج الأربعة بل إما جزئية أو سالبة وكل ذلك ستعلمه عند التفصيل، ثم إن شرط إنتاجه «أمران» أحدهما أن تكون الصغرى موجبة أو في حكمها ليتوافق الأوسط فيحصل أمر مكرر جامع وذلك أن الحكم في الكبرى على ما هو أوسط إيجاباً فلو كان المعلوم ثبوته في الأصغر هو الأوسط سلبا تعدد الأوسط فلم يتلاقيا والمراد بحكم الإيجاب ما يستلزم إيجاباً نحو لا شيء من (ج ب) وكل ما هو ليس (ب ا) فإن لا شيء من (ج ب) سالبة في حكم كل (ج) هو ليس (ب) سالبة المحمول وثانيهما أن تكون الكبرى كلية ليعلم اندراج الأصغر فيه إذ لو

كانت جزئية جاز كون الأوسط أعم من الأصغر وكون المحكوم عليه في الكبرى بعضاً منه غير الأصغر فلا يندرج فلا ينتج وبحسب هذا الشرط تسقط السالبتان صغرى مع الكليتين والجزئيتين كبرى والموجبتان صغرى مع الجزئيتين كبرى ويبقى صغرى موجبة إما كلية أو جزئية مع كبرى كلية إما موجبة أو سالبة، **الأول**: من كلية موجبة وكلية موجبة تنتج كلية موجبة مثل كل وضوء عبادة وكل عبادة بنية ينتج كل وضوء بنية، **الثاني**: كلية موجبة وكلية سالبة ينتج كلية سالبة كل وضوء عبادة وكل عبادة لا تصح بدون نية ينتج كل وضوء لا يصح بدون النية، **الثالث**: جزئية موجبة وكلية وموجبة ينتج جزئية موجبة، بعض الوضوء عبادة وكل عبادة بنية ينتج بعض الوضوء بنية، **الرابع**: جزئية موجبة وكلية سالبة ينتج جزئية سالبة، بعض الوضوء عبادة وكل عبادة لا تصح بدون نية فبعض الوضوء لا يصح بدون نية فقد ظهر لك أنها تنتج المطالب الأربعة وأنها بنية بذواتها لا يحتاج إنتاجها للمطلوب إلى دليل، قال:

(الشكل الثاني شرطه: اختلاف مقدمتيه في الإيجاب والسلب وكلية كبراه يبقى أربعة ولا ينتج إلا سالبة، أما الأول فلوجوب عكس إحداهما وجعلها الكبرى فموجبتان باطل وسالبتان لا تتلاقيان، وأما كلية الكبرى فلأنها إن كانت التي تنعكس فواضح وإن عكست الصغرى فلا بد أن تكون سالبة فتتلاقيا ويجب عكس النتيجة وهي لا تنعكس لأنها تكون جزئية سالبة، الأول كليتان والكبرى سالبة الغائب مجهول الصيغة وكل ما يصح بيعه ليس بمجهول الصفة ويتبين بعكس الكبرى، الثاني كليتان والكبرى موجبة الغائب ليس بمعلوم الصفة وما يصح بيعه معلوم ولازمه كالأول ويتبين بعكس الصغرى وجعلها الكبرى وعكس النتيجة الثالث جزئية موجبة وكلية سالبة بعض الغائب مجهول وكل ما يصح بيعه ليس بمجهول فلازمه بعض الغائب لا يصح بيعه ويتبين بعكس الكبرى الرابع جزئية سالبة وكلية موجبة بعض الغائب ليس بمعلوم وكل ما يصح بيعه معلوم ويتبين بعكس الكبرى بنقيض مفرديها ويتبين أيضاً فيه وفي جميع ضروبه بالخلف فتأخذ نقيض النتيجة وهو كل غائب يصح بيعه وتجعله الصغرى فينتج نقيض الصغرى الصادقة ولا خلل إلا من نقيض المطلوب فالمطلوب صادق)

أقول: **الشكل الثاني** شرط إنتاجه: اختلاف مقدمتيه في الإيجاب والسلب وكلية كبراه ومن خواصه أنه لا ينتج إلا سالبة، **أما الشرط الأول** أعني اختلاف مقدمتيه في الكيف قلما عملت أنه لا ينتج إلاّ بردّه إلى الأول وإذا كان مخالفته للأول إنما هو في الكبرى وجب في رده إليه أن تعكس إحدى المقدمتين وتجعل إحدى المقدمتين وتجعل كبرى فإن كانتا موجبتين فباطل أي لا يمكن فيه ذلك لأن عكس ما يعكس منهما جزئية لا تصلح كبرى للأول وإن كانتا سالبتين أمكن فيه ذلك لكن لا ينتج إذ تصير الصغرى سالبة في الأول فلم يتلاقيا كما مر، **وأما الشرط الثاني**: وهو كلية الكبرى فلأنها إن كانت هي التي تنعكس فواضح لأن الجزئية عكسها جزئية فلا تصلح كبرى للأول وإن كانت غير التي تنعكس بأن عكست الصغرى وجعلتها كبرى والكبرى صغرى فلا بد من عكس النتيجة إذ الحاصل منه سلب موضوع

النتيجة عن محمولها والمطلوب عكس ذلك لكنها لا تنعكس لأن القياس حينئذ من جزئية موجبة وكلية سالبة فينتج سالبه جزئية وإنها لا تنعكس وأما كونه لا ينتج إلا سالبة فلأن كبراه عكس سالبة كلية أبداً إذ غيرها لا ينعكس أو ينعكس جزئية لا تصلح كبرى للأول وقد علمت أن نتيجة مثله في الأول سالبة فإن قلت فكيف ذلك في قولك بعض (ج) ليس (ب) وكل (ا ب) قلت كل (ا ب) يستلزم لا شيء من ليس (ب) وينعكس إلى لا شيء مما ليس (ب ا) وينتج المطلوب وضروب هذا الشكل باعتبار هذا الشرط **أربعة** إذ يسقط الموجبة الكلية مع الموجبتين والجزئية السالبة والكلية السالبة مع السالبتين والجزئية الموجبة والجزئية الموجبة مع الموجبتين والجزئية السالبة مع السالبتين والموجبة الجزئية يبقى الموجبتان مع السالبة الكلية والسالبتان مع الموجبة الكلية. **الأول** كليتان والكبرى سالبة ينتج كلية سالبة كل غائب مجهول الصفة وكل ما يصح بيعه ليس بمجهول الصفة فكل غائب لا يصح بيعه، وبنائه بعكس الكبرى فإن قولنا: كل ما يصح بيعه ليس بمجهول الصفة ينعكس، كل مجهول الصفة لا يصح بيعه فيصير كل غائب مجهول الصفة وكل مجهول الصفة لا يصح بيعه ينتج المطلوب من الأول. **والثاني** كليتان والكبرى موجبة تنتج كلية سالبة كالأول كل غائب ليس بمعلوم الصفة وكل ما يصح بيعه معلوم الصفة ينتج كالأول كل غائب لا يصح بيعه بيانه بعكس الصغرى وجعلها كبرى ثم عكس النتيجة فإن قولنا كل غائب ليس بمعلوم الصفة عكسه كل معلوم الصفة ليس بغائب فيصير هكذا كل ما يصح بيعه معلوم الصفة وكل معلوم الصفة ليس بغائب ينتج كل ما يصح بيعه ليس بغائب، وينعكس كل غائب ليس يصح بيعه وهو المطلوب. **الثالث**: جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى ينتج جزئية سالبة بعض الغائب مجهول الصفة وكل ما يصح بيعه ليس بمجهول الصفة ينتج بعض الغائب لا يصح بيعه، وبيانه بعكس الكبرى كالأول سواء. **الرابع**: جزئية سالبة صغرى وكلية موجبة كبرى ينتج جزئية سالبة بعض الغائب ليس بمعلوم وكل ما يصح بيعه معلوم فبعض الغائب لا يصح بيعه، بيانه بعكس الكبرى وهو قولنا كل ما يصح بيعه معلوم بعكس النقيض، إلى قولنا كل ما ليس بمعلوم لا يصح بيعه وهو مع الصغرى ينتج المطلوب، واعلم أنه يتبين الإنتاج في هذا الضرب بالخلف وهو أن تأخذ نقيض المطلوب وهو قولنا كل غائب يصح بيعه وتجعله لكونها موجبة صغرى وكبرى القياس لكونها كلية كبرى هكذا كل غائب يصح بيعه وكل ما يصح بيعه معلوم واللازم كل غائب معلوم وهذا يناقض الصغرى وهي قولنا بعض الغائب ليس بمعلوم فلا يجتمعان صدقاً لكن الصغرى صادقة لأن المفروض ذلك فتعين كذب هذا وهو مستلزم لكذب مجموع المقدمتين المنتجتين لهذا ولصدق الكبرى تكون الكاذبة هي الأخرى أعني نقيض المطلوب وإذا كذب نقيض المطلوب كان المطلوب صادقاً وهو المدعي وهكذا في الضروب الثلاثة الأخر قال:

(الشكل الثالث شرطه إيجاب الصغرى أو في حكمه وكلية إحداهما يبقى ستة ولا ينتج إلا

جزئية، أما الأول فلأنه لا بد من عكس إحداهما وجعلها صغرى فإن قدرت الصغرى سالبة وعكستها لم يتلاقيا وإن كان العكس في الكبرى وهي سالبة لم يتلاقيا مطلقاً وإن كانت موجبة فلا بد من عكس النتيجة ولا تنعكس وأما كلية إحداهما فلتكون هي الكبرى آخراً بنفسها أو بعكسها، وأما إنتاجه جزئية فلأن الصغرى عكس موجبة أبداً أو في حكمها، فالأول كلتاهما كلية موجبة كل بر مقتات وكل بر ربوي فينتج بعض المقتات ربوي ويتبين بعكس الصغرى، الثاني جزئية موجبة وكلية موجبة بعض البر مقتات وكل بر ربوي فينتج مثله ويتبين كالأول. الثالث كلية موجبة وجزئية موجبة كل بر مقتات وبعض البر ربوي فينتج مثله ويتبين بعكس الكبرى وجعلها الصغرى وعكس النتيجة. الرابع كلية موجبة وكلية سالبة كل بر مقتات وكل بر لا يباع بجنسه متفاضلاً ينتج بعض المقتات لا يباع ويتبين بعكس الصغرى. الخامس جزئية موجبة وكلية سالبة بعض البر مقتات وكل بر لا يباع بجنسه متفاضلاً فينتج ويتبين مثله. السادس كلية موجبة وجزئية سالبة كل بر مقتات وبعض البر لا يباع بجنسه فينتج مثله ويتبين بعكس الكبرى على حكم الموجبة وجعلها الصغرى وعكس النتيجة. ويتبين مع جميعه بالخلف أيضاً فتأخذ نقيض النتيجة كما تقدم إلا أنك تجعله الكبرى). أقول: شرط الشكل الثالث أن تكون صغراه موجبة أو في حكمها كما ذكرنا في الأول وأن تكون إحدى مقدمتيه كلية ومن خواصه أن نتيجته لا تكون إلا جزئية، أما الشرط الأول وهو إيجاب الصغرى فلأنه إنما يرتد إلى الأول بعكس إحداهما وجعلها صغرى لموافقته له في الكبرى فالتي تعكسها إما الصغرى أو الكبرى فإن كانت الصغرى فإذا عكستها كانت الصغرى سالبة في الأول فلم يتلاق الطرفان وإن كانت الكبرى فهي إما سالبة أو موجبة فإن كانت سالبة فإذا جعلتها صغرى للأول لم يتلاق الطرفان مطلقاً فلا يلزم حمل الأصغر على الأكبر ولا حمل الأكبر على الأصغر وإن كانت موجبة فعكسها جزئية فتجعلها صغرى والصغرى كبرى وهي سالبة فينعقد قياس في الأول من صغرى جزئية موجبة وكبرى كلية سالبة فينتج جزئية سالبة ويتلاقيان على أن الأصغر محمول على بعض الأكبر ثم لا بد من عكس النتيجة وإلا لكان غير المطلوب كما علمت لكن السالبة الجزئية لا تنعكس. وأما **الشرط الثاني** وهو كلية إحدى مقدمتيه فلأنه لا بد من رده إلى الأول وكبراه كلية فالجزئية لا تصلح لذلك لا بنفسها ولا بعد عكسها لأن عكس الجزئي جزئي، وأما أنه لا ينتج إلا جزئية، فلأن الصغرى لكونها عكس إحدى المقدمتين ووجوب إيجابها في الأول تكون عكس موجبة أو ما في حكمها فتكون الصغرى جزئية والجزئية لا تنتج إلا جزئية فضروب هذا الشكل بحسب الشرط المذكور ستة إذ تسقط السالبتان صغرى مع الأربع والموجبة الجزئية مع الجزئيتين ويبقى الموجبة الكلية مع الأربع والجزئية مع الكليتين، **الأول** كلية موجبة وكلية موجبة ينتج جزئية موجبة كل بر مقتات وكل بر ربوي فبعض المقتات ربوي بيانه بعكس الصغرى ليصير بعض المقتات بر وكل بر ربوي **الثاني** جزئية موجبة وكلية موجبة ينتج جزئية موجبة بعض البر مقتات وكل بر ربوي ينتج

كالأول بعض المقتات ربوي ويتبين كالأول بعكس الصغرى **الثالث** كلية موجبة وجزئية موجبة ينتج جزئية موجبة كل بر مقتات وبعض البر ربوي ينتج كالأول أي كاللازم الأول أو كما أنتج الضرب الأول وهو بعض المقتات ربوي وبيانه لا يمكن بعكس الصغرى لأنه يصير من جزئيتين بل بعكس الكبرى وجعله صغرى ليصير بعض الربوي بر وكل بر مقتات ينتج بعض الربوي مقتات وينعكس بعض المقتات ربوي وهو المطلوب، **الرابع** كلية موجبة وكلية سالبة تنتج جزئية سالبة كل بر مقتات وكل بر لا يصح بيعه بجنسه متفاضلاً فبعض المقتات لا يصح بيعه بجنسه متفاضلاً وبيانه بعكس الصغرى كالأول، **الخامس** جزئية موجبة وكلية سالبة ينتج جزئية سالبة بعض البر مقتات وكل بر لا يصح بيعه بجنسه متفاضلاً ينتج بعض المقتات لا يصح بيعه بجنسه متفاضلاً وبيانه أيضاً بعكس الصغرى. **السادس** كلية موجبة وجزئية سالبة ينتج جزئية سالبة كل بر مقتات وبعض البر لا يصح بيعه بجنسه متفاضلاً ينتج بعض المقتات لا يصح بيعه بجنسه متفاضلاً وبيانه بأن يقضي على الكبرى بأنها في حكم موجبة وهي قولنا بعض البر هو لا يباع على أن السلب هو جزء المحمول وقد أثبت السلب للموضوع ويسمى مثله موجبة سالبة المحمول وهي لازمة للسالبة وحينئذ تنعكس إلى قولنا بعض ما لا يباع بجنسه متفاضلاً بر ويجعل صغرى لقولنا وكل بر مقتات لينتج ما ينعكس إلى المطلوب، وهذا الضرب قد يتبين بالخلف أيضاً وهو أن تأخذ نقيض النتيجة كما أخذت في الشكل الثاني إلا أنك كنت هناك تجعله صغرى لكبرى القياس وههنا نجعله كبرى لصغرى القياس وذلك لأن عكس الصغرى دائماً موجبة ونقيض النتيجة دائماً كلية فتقول لو لم يصدق بعض المقتات لا يباع لصدق نقيضه وهو كل مقتات يباع فإذا جعلناه كبرى لقولنا كل بر مقتات أنتج كل بر يباع وكان الكبرى بعض البر لا يباع هذا خلف وتقريره ما تقدم، وكذلك الضروب الخمسة الأخر وطريقة ما علمته ولا يخفى تفصيله. قال:

(الشكل الرابع وليس تقديماً ولا تأخير للأول لأن هذه نتيجة عكسه والجزئية السالبة ساقطة لأنها لا تنعكس وإن بقيتا وقلبتا فإن كانت الثانية لم يتلاقيا وإن كانت الأولى لم تصلح للكبرى وإذا كانت الصغرى موجبة كلية فالكبرى على الثلاث وإن كانت سالبة كلية فالكبرى موجبة كلية لأنها إن كانت جزئية وبقيت وجب جعلها الصغرى وعكس النتيجة وإن عكست وبقيت لم تصلح للكبرى وإن كانت سالبة كلية لم يتلاقيا بوجه وإن كانت موجبة جزئية فالكبرى سالبة كلية لأنها إن كانت موجبة كلية وفعلت الأول لم تصلح للكبرى وإن فعلت الثاني صارت الكبرى جزئية وإن كانت موجبة جزئية فأبعد فينتج منه خمسة الأول كل عبادة مفتقرة إلى النية وكل وضوء عبادة فينتج بعض المفتقر وضوء ويتبين بالقلب فيهما وعكس النتيجة الثاني مثله والثانية جزئية الثالث كل عبادة لا تستغنى وكل وضوء عبادة فينتج كل مستغن ليس بوضوء ويتبين بالقلب وعكس النتيجة الرابع كل مباح مستغن وكل وضوء ليس بمباح فينتج بعض المستغني ليس بوضوء يتبين بعكسها الخامس بعض المباح مستغن وكل

وضوء ليس بمباح مثله) أقول: **الشكل الرابع**: وقد يظن أنه هو الشكل الأول بعينه قدم فيه الكبرى وأخر فيه الصغرى لموافقته له في الصورة وليس كذلك لأن الأشكال تتعين باعتبار موضوع النتيجة ومحمولها كما علمت ولا يتعين ذلك إلا بتعين النتيجة فإذاً إنما يكون شكلاً أولاً لو كان نتيجته نتيجته وليس كذلك بل نتيجته عكس نتيجة الأول لأن المطلوب في قولنا كل (ج ب) وكل (ا ج) بعض (ب ا) ولو جعلته من الشكل الأول لأنتج كل (ا ب) والجزئية السالبة ساقطة في هذا الشكل لا تصلح صغرى له ولا كبرى لأنه إنما يرتد إلى الأول بأحد الطريقين إما عكس المقدمتين مع بقاء الترتيب وإما بقائهما مع عكس الترتيب ويعبر عنه بقلب المقدمتين ولا يتأتى شيء منهما إذا كانت فيه سالبة جزئية أما عكس المقدمتين فلأن هذه لا تنعكس وأما عكس الترتيب فلأن السالبة الجزئية حينئذ إن كانت كبرى صارت صغرى الأول سالبة فلا يتلاقى الطرفان وإن كانت صغرى صارت كبرى الأول جزئية فلا يعلم الاندراج وإذا سقط هذه فالصغرى إحدى الثلاث الأخر فلنتكلم على التقديرات الثلاث **الأول**: أن تكون كلية موجبة وحينئذ يجيء في الكبرى الثلاث لأنها إن كانت سالبة كلية عكست الصغرى ليرجع إلى الثاني أو عكستهما ليرجع إلى الأول وإن كانت موجبة كلية فإن شئت عكست الكبرى وإن شئت قلبت المقدمتين أي عكست الترتيب وإن كانت جزئية موجبة قلبت المقدمتين، **الثاني**: أن تكون كلية سالبة وحينئذ يجب أن تكون الكبرى كلية موجبة وإلا لكانت إما موجبة جزئية أو كلية سالبة فإن كانت جزئية موجبة لم يمكن الطريقان إما قلب المقدمتين فلأن النتيجة لا بد من عكسها وهي جزئية سالبة لا تنعكس وأما عكسهما فلأنه تصير الكبرى جزئية في الأول وإن كانت كلية سالبة صار القياس من سالبتين فلا ينتجان بأي تصرف تصرفت فيه وإلى أي شكل رددته لما علمت أنه لا قياس في سالبتين في شيء من الثلاثة **الثالث**: أن تكون جزئية موجبة فيجب أن تكون الكبرى كلية سالبة وإلا لكانت موجبة لسقوط السالبة الجزئية فإن كانت كلية لم يمكن الطريقان، أما **الأول** وهو عكس المقدمتين فلأن عكس الكلية الموجبة جزئية فلا تصلح كبرى للأول، وأما **الثاني** وهو قلب المقدمتين فلأنك إذا قلبت جعلت الجزئية الموجبة كبرى للأول فلا ينتج وإن كانت جزئية فأبعد إذ الجزئيتان عكسهما جزئيتان فلا تنتجان بنفسهما ولا بعكسهما بوجه ولأن إنتاج الجزئية يستلزم إنتاج الكلية لأن لازم الأعم لازم الأخص وقد علمت أن الكلية لا تنتج فقد علمت أن ضروب هذا الشكل خمسة **الأول** كلية موجبة وكلية موجبة ينتج جزئية موجبة كل عبادة مفتقرة إلى النية وكل وضوء عبادة لازمة بعض المفتقر وضوء بيانه بالقلب في الصغرى والكبرى ثم عكس النتيجة بأن تقول كل وضوء عبادة وكل عبادة مفتقرة فكل وضوء مفتقر فبعض المفتقر وضوء وهو المطلوب **الثاني** مثله إلا أن الثانية أي الكبرى جزئية فتقول مكان كل وضوء عبادة بعض الوضوء عبادة والنتيجة والبيان كما في الأول، **الثالث** كلية سالبة وكلية موجبة ينتج كلية سالبة كل عبادة لا تستغني عن النية وكل وضوء عبادة ينتج كل مستغن ليس

بوضوء وبيانه بالقلب في المقدمتين ثم عكس النتيجة وهو ظاهر، **الرابع** كلية موجبة وكلية سالبة ينتج سالبة جزئية كل مباح مستغن وكل وضوء ليس بمباح ينتج بعض المستغني ليس بوضوء وبيانه بعكس المقدمتين حتى يصير جزئية موجبة وكلية سالبة في الأول فينتج جزئية سالبة، **الخامس** جزئية موجبة وكلية سالبة ينتج جزئية سالبة بعض المباح مستغن وكل وضوء ليس بمباح فبعض المستغنى ليس بوضوء وهذا مثل الرابع في اللازم والبيان بعكس المقدمتين قال:

(والاستثنائي ضربان: ضرب بالشرط ويسمى المتصل والشرط مقدماً والجزاء تالياً والمقدمة الثانية استثنائية وشرط إنتاجه أن يكون الاستثناء لعين المقدم فلازمه عين التالي أو لنقيض التالي فلازمه نقيض المقدم وهذا حكم كل لازم مع ملزومه وإلا لم يكن لازماً مثل إن كان هذا إنساناً فهو حيوان وأكثر الأول بأن والثاني بلو ويسمى ما بلو قياس الخلف وهو إثبات المطلوب بإبطال نقيضه، وضرب بغير الشرط ويسمى المنفصل ويلزمه تعدد اللازم مع التنافي فإن تنافيا إثباتاً ونفياً لزم من إثبات كل نقيضه ومن نقيضه عينه فيجيء أربعة مثاله العدد إما زوج أو فرد لكنه الخ وإن تنافيا إثباتاً لا نفياً لزم الأولان مثاله الجسم إما جماد أو حيوان وإن تنافيا نفياً لا إثباتاً لزم الأخيران مثاله الخنثى إما لا رجل أو لا امرأة) أقول: القياس الاستثنائي[(١)] ضربان **الضرب الأول** ما يكون بالشرط ويسمى الاستثنائي المتصل وتسمى المقدمة المشتملة على الشرط شرطية ويسمى الشرط مقدماً والجزاء تالياً والمقدمة الأخرى استثنائية وشرطه بعد كون النسبة بين المقدم والتالي كلية دائمة أن يكون في الاستثنائية الاستثناء إما لعين المقدم فلازمه عين التالي وإما لنقيض التالي فلازمه نقيض المقدم إذ لو انتفى أحدهما لجاز وجود الملزوم مع عدم اللازم وأنه يبطل كونه لازماً، مثاله إن كان هذا إنساناً فهو حيوان لكنه إنسان فهو حيوان لكنه ليس بحيوان فليس بإنسان، ولا يلزم من استثناء نقيض المقدم نقيض التالي ولا من استثناء عين التالي عين المقدم لجواز أن يكون اللازم أعم كما في المثال المذكور وكأنه قصد بذكر المثال التنبيه على هذا، نعم لو قدر التساوي لزم ذلك لكن لخصوص المادة لا لنفس صورة الدليل وهو بالحقيقة بملاحظة لزوم المقدم للتالي وهو متصل آخر، ثم إن أكثر استعمال الأول أي ما يستثنى فيه عين المقدم أن يذكر الشرط بلفظة إن فإنها وضعت لتعليق الوجود بالوجود وأكثر استعمال الثاني وهو ما يستثنى فيه نقيض التالي أن يذكر الشرط بلفظة لو فإنها وضعت لتعليق العدم بالعدم، وهذا الثاني: وهو المذكور بلو يسمى قياس الخلف وهو إثبات المطلوب بإبطال نقيضه كما

(١) حد القياس هو حمل معمول على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما ثم إن كان الجامع موجباً للاجتماع على الحكم كان قياساً صحيحاً وإلا كان فاسداً، واسم القياس يشتمل على الصحيح والفاسد في اللغة، ولا بد في كل قياس من فرع وأصل وعلة، وحكم. [المصدر السابق، ج٢ ص٥٤ ط: القاهرة].

إذا قلنا لو ثبت نقيض النتيجة لثبت منضماً إلى مقدمة من القياس فلزم المحال واللازم منتف فلا يثبت. **الضرب الثاني** ما يكون بغير شرط ويسمى استثنائياً منفصلاً ويلزمه تعدد اللازم مع التنافي أي لزمه التنافي بين أمرين وحينئذ يلزم من وجود هذا عدم ذاك ومن وجود ذاك عدم هذا إذ لولا ذلك والفرض أنه لا لزوم صريحاً لكان أحدهما لا يستلزم الآخر ولا عدمه فلا لزوم أصلاً فلا استدلال لأنه إنما يكون بالملزوم على اللازم كما تقرر ثم التنافي إن كان إثباتاً أو نفياً كان هناك تنافيان وفي كل تناف لازمان وذلك أربع نتائج يلزم باعتبار التنافي إثباتاً أن يكون وجود كل واحد منهما مستلزماً لعدم الآخر فيلزم من استثناء كل واحد نقيض الآخر وباعتبار التنافي نفياً أن يكون عدم كل واحد منهما مستلزماً لوجود الآخر فيلزم من استثناء نقيض كل واحد عين الآخر فيجيء اللوازم الأربعة مثاله العدد إما زوج وإما فرد لكنه زوج فليس بفرد لكنه فرد فليس بزوج لكنه ليس بزوج فهو فرد لكنه ليس بفرد فهو زوج وإن كان التنافي إثباتاً لا نفياً لزم الأولان أي من استثناء عين كل نقيض الآخر دون الأخيرين أي لا يلزم من استثناء نقيض كل عين الآخر وهو ظاهر مثاله الجسم إما جماد أو حيوان لكنه جماد فليس بحيوان لكنه حيوان فليس بجماد ولو قلت لكنه ليس بجماد فهو حيوان أو ليس بحيوان فهو جماد لم يكن لازماً لجواز انتفائهما كما في الشجر وإن كان التنافي نفياً لا إثباتاً لزم الأخيران أي من استثناء نقيض كل عين الآخر دون الأولين أي لا يلزم من استثناء عين كل نقيض الآخر وهو ظاهر مثاله الجسم إما لا رجل أو لا امرأة إذ لا ينتفيان وإلا كان رجلاً وامرأة لكن يجتمعان كالشجر لكنه ليس بلا رجل فهو لا امرأة وليس بلا امرأة فهو لا رجل ولو قلت لكنه لا امرأة فليس لا رجل أو لا رجل فليس لا امرأة لم يصدق لاجتماعهما في الحجر قال:

(ويردّ الاستثنائي إلى الاقتراني بأن يجعل الملزوم وسطاً) أقول: القياسات الاقترانية غير الشكل الأول علمت أنها تردّ إليه فلنبين كيف يردّ الاستثنائي إلى الاقتراني وطريقه أن يجعل الملزوم وسطاً وثبوته وهو الاستثنائي صغرى واستلزامه وهو المتصل كبرى مثاله من المنفصل الاثنان إما زوج أو فرد لكنه زوج فهو ليس بفرد فإنه يتضمن إنه كلما كان زوجاً لم يكن فرداً فتقول الاثنان زوج وكل زوج فهو ليس بفرد فالاثنان ليس بفرد وعليه فقس. قال:

(والاقتراني إلى المنفصل يذكر منافيه معه) أقول: يردّ الاقتراني إلى الاستثنائي أيضاً فإلى المتصل ظاهر بأن يجعل الوسط ملزوماً للمطلوب وأما إلى المنفصل فبأن تأخذ منا في الوسط وتذكره مع الوسط مثاله الاثنان زوج وكل زوج فهو ليس بفرد فنافي الزوج الذي هو الوسط إنما هو الفرد فتقول الاثنان إما زوج أو فرد لكنه زوج فهو ليس بفرد قال:

(والخطأ في البرهان لمادته وصورته فالأول يكون في اللفظ للاشتراك أو في حرف العطف مثل الخمسة زوج وفرد، ونحوه حلو حامض وعكسه، طبيب ماهر ولاستعمال المتباينة

كالمترادفة كالسيف والصارم ويكون في المعنى لالتباسها بالصادقة كالحكم على الجنس بحكم النوع وجميع ما ذكر في النقيضين وكجعل غير القطعي كالقطعي وكجعل العرضي كالذاتي وكجعل النتيجة مقدمة بتغيير ما ويسمى المصادرة ومنه المتضايفة وكل قياس دوي والثاني أن يخرج عن الأشكال) أقول: الخطأ في البرهان يكون الخطأ مادته والخطأ صورته القسم الأول وهو خطأ المادة يكون من جهة اللفظ ومن جهة المعنى أما اللفظ فلالتباس الكاذبة بالصادقة إذا كان اللفظ يحتملهما وهو قد يكون للاشتراك إما في أحد الجزأين نحو هذا عين وهو يصدق باعتبار مفهوم لها وتريد بالعين مفهوماً لها لا يصدق باعتباره وإما في حرف العطف مثل الخمسة زوج وفرد وهو يصدق بأنه مجموع مركب منهما فيفهم منه أنه زوج وأنه فرد ومثله هذا حلو حامض فإنه يصدق في الجمع دون الافراد وعكسه هذا طبيب ماهر إذا كان ماهراً في غير الطب صبياً فإنه يصدق في الافراد دون الجمع وقد يكون لاستعمال المتباينة كالمترادفة نحو السيف والصارم فيغفل الذهن عما به الافتراق فيجري اللفظين مجرى واحداً فيظن الوسط متحداً ولا يكون وأما المعنى فلالتباس الصادقة بالكاذبة أيضاً وله أصناف. **الأول**: الحكم على الجنس بحكم نوع منه مندرج تحته نحو هذا لون واللون سواد فيكون هذا سواداً وهذا سيال أصفر والسيال الأصفر مرة فهذا مرة ويسمى مثله إيهام العكس كأنه لما رأى أن كل مرة سيال أصفر ظن أن كل سيال أصفر مرة ومنه الحكم على المطلق بحكم المفيد بحال أو وقت هذه رقبة والرقبة مؤمنة وفي الأعشى هذا مبصر والمبصر مبصر بالليل. **الثاني**: عدم مراعاة جميع ما ذكر في التناقض من القوة والفعل والجزء والكل والزمان والمكان والشرط فإنه إذا لم يراع التبست الصادقة بالكاذبة. **الثالث**: جعل الاعتقاديات والحدسيات والتجربيات الناقصة والظنيات والوهميات مما ليس بقطعي، كالقطعي وإجراؤها مجراه وذلك كثير. **الرابع**: جعل العرضي كالذاتي نحو السقمونيا مبرد وكل مبرد بارد فإن السقمونيا مبرد لا بالذات أي لا يوجب ذلك إيجاباً أولياً بل بالعرض لأنه يسهل الصفراء وانتقاصها عن البدن يوجب برودته وإنما البارد هو المبرد بالذات وهذا غير الذاتي والعرضي بالمعنى المتقدم. **الخامس**: جعل النتيجة مقدمة من مقدمتي البرهان بتغيير ما ويسمى مصادرة على المطلوب مثل هذا نقلة وكل نقلة حركة فهذا حركة ومن هذا القبيل الأمور المتضايفة، مثل هذا ابن لأنه ذو أب وكل ذي أب ابن وكل قياس دوري وهو ما يتوقف بثبوت إحدى مقدمتيه على ثبوت النتيجة بمرتبة أو بمراتب. **القسم الثاني**: وهو خطأ الصورة يكون بالخروج عن الأشكال بأن لا يكون على تأليف الأشكال المذكورة لا بالقوة ولا بالفعل أو يكون ويفقد شرط من شروط الإنتاج كما تقدم. قال:

مبـاديء اللغـة[1]

(ومن لطف الله تعالى إحداث الموضوعات اللغوية فلنتكلم على حدها وأقسامها وابتداء موضعها وطريق معرفتها. الحد كل لفظ وضع لمعنى) أقول: من لطف الله تعالى إحداث الموضوعات اللغوية فإنه لما علم حاجة الناس إلى تعريف بعضهم بعضاً ما في أنفسهم من أمر معاشهم للمعاملات والمشاركات وأمر معادهم لإفادة المعرفة والأحكام أقدرهم على الصوت وتقطيعه على وجه يدل على ما في النفس بسهولة لأنه كيفية للنفس الضروري فخفت المؤونة وعمت الفائدة لتناولها للموجود والمعدوم والمحسوس والمعقول ووجودها مع الحاجة وانقضائها مع انقضائها وفيه من اللطف ما لا يخفى فلنتكلم على حدها وأقسامها وابتداء وضعها وطريق معرفتها لأن التفكر في ألطاف الله تعالى شكر على أن الحاجة ماسة في هذا الفن إليه لما مر في العربية. أما **حدها** فكل لفظ وضع لمعنى ولفظ الكل لا يذكر في الحد لأنه للماهية من حيث هي هي ولا يدخل فيها عموم ولأنه يجب صدقه على كل فرد ولا يصدق بصفة العموم وقد ذكره إما للإشعار بأنه لا يختص بقوم دون قوم وإما لأنه يحد الموضوعات اللغوية بصفة العموم فوجب اعتبارها فيه فكأنه قال: معنى قولنا الموضوعات اللغوية كذا وكذا أن كل لفظ وضع لمعنى كذا وكذا وإن كان بين ظاهريهما فرق ستعرفه قال:

(أقسامها مفرد ومركب فالمفرد اللفظ بكلمة واحدة وقيل ما وضع لمعنى ولا جزء له يدل فيه والمركب بخلافه فيهما فنحو بعلبك مركب على الأول والثاني ونحو يضرب بالعكس ويلزمهم أن نحو ضارب ومخرج مما لا ينحصر مركب) أقول: الموضوعات اللغوية تنقسم إلى مفرد ومركب، فالمفرد: اللفظ بكلمة واحدة أي الملفوظ الذي لفظ فيه بكلمة واحدة ومعنى الوحدة معلوم عرفاً. وقال المنطقيون: ما وضع لمعنى وليس له جزء يدل فيه أي يدل على شيء حين هو جزؤه وداخل فيه فنحو عبدالله، وبعلبك، وتأبط شراً، أعلاماً مركب على الأول لكونه أكثر من كلمة، مفرد على الثاني إذ أجزاؤه لا تدل فيه وإن دلت مفردة أو في وضع آخر ونحو يضرب وأخواته بالعكس أي مفرد على **الأول** إذ يعدّ حرف المضارعة مع ما بعده كلمة واحدة مركب على **الثاني** لأن حروف المضارعة جزء لها وتدل فيه على المتكلم ونحوه و«المنطقيون» يلزمهم أن نحو ضارب ومخرج وسكران مما لا ينحصر مركب لأن جوهر الكلمة جزء منه ويدل فيه وما ضم إليه من الحروف والحركات جزء آخر ويدل فيه

(١) اللغة: لم يتفق العلماء على تعريف واحد للغة، ويعود ذلك إلى ارتباط علم اللغة بعلوم عدة. أهمها: علم النفس، وعلم الاجتماع، وعلم المنطق، والفلسفة. فكل عالم نظراً إلى اللغة من زاوية اختصاصه، وأشمل تعريف هو: «اللغة ظاهرة نفسية اجتماعية ثقافية مكتسبة تتألف من مجموعة رموز صوتية لغوية اكتسبت عن طريق اختبار معانٍ مقررة في الذهن. وبهذا النظم الرمزي الصوتي، تستطيع جماعة ما أن تتفاهم وتتفاعل.

اللهم إلا أن يريدوا، الأجزاء التي هي ألفاظ مترتبة وفيه تمحل ولا يشعر به الحد فيفسد. قال:

(وينقسم المفرد إلى اسم وفعل وحرف) أقول: اللفظ المفرد ينقسم إلى اسم وفعل وحرف ووجه الحصر مشهور وهو أنه إما أن يستقل بالمفهومية أو لا الثاني الحرف والأول إما أن يدل بهيئته على أحد الأزمنة الثلاثة أو لا الثاني الاسم والأول الفعل وقد علم بذلك حد كل واحد منها للإحاطة بالمشترك وهو الجنس وبما به يمتاز كل عن الآخر وهو الفصل قال:

(ودلالته اللفظية في كمال معناها دلالة مطابقة وفي جزئه دلالة تضمن وغير اللفظية التزام وقيل إذا كان ذهنياً) أقول: الدلالة الوضعية منها لفظية، بأن ينتقل الذهن من اللفظ إلى المعنى ابتداء وهي واحدة لكن ربما تضمن المعنى الواحد جزأين فيفهم منه الجزآن وهو بعينه فهم الكل فالدلالة على الكل لا تغاير الدلالة على الجزأين مغايرة بالذات بل بالإضافة والاعتبار وهي بالنسبة إلى كمال معناها تسمى مطابقة وإلى جزئه تضمناً ومنها غير لفظية بل عقلية بأن ينتقل الذهن من اللفظ إلى معناه ومن معناه إلى معنى آخر وهذا يسمى التزاماً وقيل إن كان المدلول لازماً ذهنياً للمسمى وإلا فلا فهم فلا دلالة ويرد عليهم أنواع المجازات والتحقيق فيه أنه فرع تفسير الدلالة وأنه هل يشترط فيها أنه مهما سمع اللفظ مع العلم بالوضع فهم المعنى أم لا بل يكفي الفهم في الجملة. واعلم أن قوله في كمال معناها الضمير فيه للدلالة اللفظية وهو خلاف المشهور فإن المعنى يضاف إلى اللفظ لا إلى الدلالة وأراد به التنبيه على أن المعنى لا ينسب إلى اللفظ إلا باعتبارها وعلى أن الدلالة واحدة وتختلف التسمية باعتبار ما تنسب إليه وإن التضمن في ضمن المطابقة وما يقال إنه يتبعها توسع قيل ذلك لما كان القصد في الوضع إلى معرفة المجموع هذا وقد قال في المنتهى: أكثر ما يطلق اللفظ على مدلول مغاير مثل جاء زيد، وقد يطلق والمراد اللفظ مثل زيد مبتدأ وزيد (ز ي د) لأنهم لو وضعوا له لأدى إلى التسلسل ولو سلم فإذا أمكن بنفسه كان الوضع له ضائعاً وقد يكون المدلول لفظاً آخر كالكلمة والاسم والفعل والحرف والجملة والكلام والشعر لأنهم لو لم يضعوا لها لطال في التعميم والتنكير معاً ومن هذا كلامه لا يبعد أن يحترز بقوله في كمال معناها عن دلالتها إذا أريد بها نفس اللفظ لأنها ليست دلالة في معناها بل في لفظها. قال:

(والمركب جملة وغير جملة، فالجملة: ما وضع لإفادة نسبة ولا يتأتى إلا في اسمين أو في فعل واسم ولا يرد حيوان ناطق وكاتب في زيد كاتب لأنها لم توضع لإفادة نسبة وغير الجملة بخلافه ويسمى مفرداً أيضاً) أقول: المركب ضربان جملة وغير جملة فالجملة ما وضع لإفادة نسبة أي لإعطاء ما يطلب فيها من تعيين أحد طرفيها بعينه ولا يتأتى إلا في اسمين أو في اسم وفعل لأن المسند إليه اسم والمسند اسم أو فعل والحرف لا يصلح

لأحدهما وقد يتوهم ورود حيوان ناطق لإفادة نسبة النطق إلى الحيوان وكاتب في زيد كاتب لأنه يفيد نسبة الكاتب إلى ضمير زيد وغلام زيد فإنه يفيد نسبة الغلام إلى زيد وإنها لا ترد لأن شيئاً منها لم يوضع لإفادة النسبة بل لذات باعتبار نسبة ويفهم منها النسبة بالعرض. وغير الجملة بخلافه أي ما لم يوضع لإفادة نسبة ويسمي النحويون غير الجملة مفرداً أيضاً بالاشتراك بينه وبين غير المركب. قال:

(وللمفرد باعتبار وحدته ووحدة مدلوله وتعددهما أربعة أقسام، فالأول: إن اشترك في مفهومه كثيرون فهو الكلي فإن تفاوت كالوجود للخالق والمخلوق فشكك وإلا فتواطىء وإن لم يشترك فجزئي ويقال للنوع أيضاً جزئي والكلي ذاتي وعرضي كما تقدم. الثاني من الأربعة: متقابلة متباينة. الثالث: إن كان حقيقة للمتعدد فمشترك وإلا فحقيقة ومجاز. الرابع: مترادفة وكلها مشتق وغير مشتق صفة وغير صفة) أقول: المفرد لفظه إما واحد أو متعدد وعلى التقديرين فمعناه إما واحد أو متعدد فهذه أربعة أقسام. **القسم الأول**: لفظ واحد لمعنى واحد وهو إما أن يشترك في مفهومه كثيرون بحمله عليهم إيجاباً وهو الكلي فإن كان في مفهومه تفاوت بشدة أو ضعف أو تقدم أو تأخر كالوجود للخالق والمخلوق فإنه للخالق أشد وأقدم سمي مشككاً وإلا سمي متواطئاً، وإما أن لا يشترك وهو الجزئي الحقيقي ويقال للنوع جزئي إضافي أي بالإضافة إلى جنسه. ثم الكلي ينقسم باعتبار ما دل عليه إلى الذاتي والعرضي بما تقدم من تفسيرهما الثلاث. **الثاني**: مقابل الأول أي لفظ كثير لمعنى كثير ويسمى المتباينة تفاضلت مثل إنسان وفرس أو تواطأت مثل سيف وصارم، وفي بعض النسخ متقابلة متباينة أي يسمى بهما ولم يعرف بهذا اصطلاح من غيره. **الثالث**: لفظ واحد لمعنى متعدد فإن كان للمتعدد حقيقة فهو المشترك وإلا كان للبعض حقيقة وللبعض مجازاً وهذا بناء على أن المجاز يستلزم حقيقة وإلا فقد يكون لهما مجازين. **الرابع**: لفظ متعدد لمعنى واحد، ويسمى المترادفة. وكل قسم من الأربعة ينقسم إلى مشتق، وغير مشتق، وسنفسره وإلى صفة وهو ما يدل على ذات غير معينة باعتبار معنى معين كالضارب وغير صفة وهو بخلافه كالرجل، قال:

(مسألة المشترك واقع على الأصح لنا أن القرء للطهر والحيض[1] معاً على البدل من غير

(١) اختلف الفقهاء في معنى القرء فقال الحنفية والحنابلة: إن المراد بالقرء: الحيض وذهبوا إلى أن من طلق امرأته في حالة الطهر لا يحتسب ذلك الطهر من العدة حتى تنقضي عدتها ما لم تحض ثلاث حيض بعده لأن الله تعالى أمر بثلاث قُرء. فقال تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة:٢٢٨]. وقالت المالكية والشافعية أن القرء هو الطهر وأن المراد بالقرء في الآية الأطهار واستدل أصحاب هذا المذهب بقوله تعالى: ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق:١] أي: في وقت عدتهن لكن الطلاق في الحيض محرم فيصرف الإذن إلى زمن الطهر. [الموسوعة الفقهية: ج٣٣، ص٢٧].

ترجيح واستدل لو لم يكن لخلت أكثر المسميات لأنها غير متناهية وأجيب بمنع ذلك في المختلفة والمتضادة ولا يفيد في غيرها ولو سلم فالمتعقل متناه، وإن سلم فلا نسلم أن المركب من المتناهي متناه وأسند بأسماء الأعداد، وإن سلم منعت الثانية ويكون كأنواع الروائح، واستدل لو لم يكن لكان الموجود في القديم والحادث متواطئاً لأنه حقيقة فيهما وأما الثانية فلأن الموجود إن كان الذات فلا اشتراك وإن كان الصفة فهي واجبة في القديم فلا اشتراك وأجيب بأن الوجوب والإمكان لا يمنع التواطؤ كالعالم والمتكلم، قالوا لو وضعت لاختلّ المقصود من الوضع قلنا يعرف بالقرائن، وإن سلم فالتعريف الإجمالي مقصر كالأجناس) أقول: فقد اطرد اصطلاح المصنف في أنه يعبر بقوله لنا عن دليل المذهب المختار الذي يرتضيه وبقوله استدل عن دليل المختار الذي يزيفه وبقوله قالوا عن دليل المخالف وإن كان المذكور واحداً نظراً إليه وإلى أتباعه هذا إذا كان المذهب المخالف متعيناً وإلا عبر عنه بذكر ذي المذهب باسمه أو بالنسبة إلى المذهب أو بذكر المذهب فيقول مثلاً: القاضي الإمام، أو المبيح المحرم أو الإباحة التحريم وعن الأجوبة بأجيب أو الجواب أو ردّ ونحوه، وعن السؤال بقيل أو اعترض أو أورد وأمثاله ونحن نجري على أثره روماً للاختصار مع الوضوح. هل اللفظ المشترك واقع في اللغة فيه خلاف والأصح وقوعه لنا أطباق أهل اللغة على أن القرء للطهر والحيض معاً على البدل من غير ترجيح وهو معنى الاشتراك وقولنا معاً احتراز عن المنفرد لأنه لواحد بعينه وإن كان قد يقع فيه شك وقولنا على البدل عن المتواطىء لأنه للقدر المشترك وعن الموضوع للجميع وقولنا من غير ترجيح عن الحقيقة والمجاز استدل لو لم يكن المشترك واقعاً لخلت أكثر المسميات عن الاسم واللازم باطل فالملزوم مثله أما الملازمة فلأن المسميات غير متناهية وهو ظاهر والألفاظ متناهية لتركبها من الحروف المتناهية بضم بعضها إلى بعض مرات متناهية وإذا وضع كل لفظ من الألفاظ وهي متناهية لمعنى واحد كان الموضوع له متناهياً وتخلو المعاني الباقية، وهي الأكبر بل لا نسبة لها إلى ما وضع له لعدم تناهيها وأما بطلان اللازم فلأنه يخلّ بغرض الوضع وهو تفهيم المعاني، الجواب أن المسميات بالألفاظ هي المعاني المختلفة والمتضادة ولا نسلم أن المعاني المختلفة والمتضادة غير متناهية نعم غيرهما وهي المتماثلة غير متناهية وإنها ليست بمسميات ولا يجب الوضع لها بخصوصياتها بل باعتبار الحقيقة التي اتفقت هي فيها إذ يعلم أن كل فرس وكل بياض ونحوهما لا اسم له بخصوصه سلمناه لكن لا يحتاج إلى التعبير إلا عما نعقله من المعاني وذلك متناه لامتناع تعقل ما لا يتناهى سلمناه لكن لا نسلم لزوم الخلو قولكم الألفاظ مركبة من الحروف المتناهية، قلنا نعم ولكن لا نسلم أن المركب من المتناهي متناه، وأسند المنع بأسماء العدد لعدم تناهيها مع تركبها من اثني عشر اسماً سلمناه لكن لا نسلم الثانية وهو بطلان اللازم إذ من المعاني المختلفة ما لا يوضع له اسم ويعبر عنه

بالألفاظ المجازية بل قال ابن مثويه[1]: أكثر اللغة مجاز وكأنواع الروائح ولا يختلّ مقصود الوضع إذ يمكن التعبير عنها بالإضافة إلى المحل وغيرها وكذلك كثير من الصفات واستدل أيضاً لو لم يكن المشترك واقعاً لكان الموجود في القديم والحادث متواطئاً واللازم باطل، أما الملازمة فلإطلاقه عليهما حقيقة فلو لم يكن باعتبار وضعه لخصوصهما لكان باعتبار وضعه لأمر عام مشترك بينهما وهو معنى التواطؤ، وأما الثانية فلأن المسمى بالموجود إن كان هو الذات فليس أمراً واحداً فيهما وإن كان صفة فهو واجب في القديم ممكن في الحادث فلا يكون أمراً واحداً فيهما وإلا لكان الواحد بالحقيقة واجباً لذاته ممكناً وإنه محال الجواب أن الاختلاف في الوجوب والإمكان لا يمنع التواطؤ كالعالم والمتكلم فإنهما في القديم واجبان وفي الحادث ممكنان مع أنهما مشتركان في معنى قطعاً فإن قلت لم ألزم من الاشتراك معنى التواطؤ والتشكيك محتمل، قلت: إما لأنه لا يرى التشكيك فإنه قال في المنتهى واعترض أن ذلك إن كان مأخوذاً في الماهية فلا اشتراك وإلا فلا تفاوت ولم يجب عنه والجواب أنه مأخوذ في ماهية ما صدق عليه ذلك دون ماهيته، وإما لأنه توسع في تسمية الشيء بأحد قسميه قالوا لو وضعت الألفاظ المشتركة لاختلّ المقصود من الوضع واللازم باطل بيان الملازمة أن الفهم لا يحصل مع الاشتراك لخفاء القرائن قيل وما يظن به ذلك فإما مجازاً أو متواطىء[2]، الجواب لا نسلم أن الفهم التفصيلي لا يحصل مع الاشتراك لأن المقصود يعرف بالقرائن مفصلاً كما ترى سلمناه لكن ليس المقصود التفاهم التفصيلي في كل اللغة بدليل أسماء الأجناس بل قد يقصد التعريف الإجمالي كما يقصد التفصيلي. قال:

(مسألة ووقع في القرآن على الأصح كقوله تعالى ﴿ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٖ﴾ وعسعس[3] لأقبل وأدبر

---

(١) ابن مثويه: علي بن عبدالله الميثوي (أبو الحسن) فقيه، نحوي، عروضي، أديب. من تصانيفه: شرح على قصيدة إبراهيم الرياحي التونسي في مدح مولاي إبراهيم العلوي.

(٢) الألفاظ المتواطئة: هي التي تطلق على أشياء متغايرة بالعدد ولكنها متفقة بالمعنى الذي وضع الاسم عليها كاسم الرجل فإنه يطلق على زيد، وعمرو، وبكر، وخالد.

(٣) قال الفراء: أجمع المفسرون على أن معنى عسعس أدبر، حكاه الجوهري. وقال المهدوي أدبر بظلمه، وهو مروي عن ابن عباس ومجاهد، وقال الخليل عسعس الليل إذا أقبل أو أدبر، وقال المبرد: هو من الأضداد، والمعنيان يرجعان إلى شيء واحد، وهو ابتداء الظلام في أوله وإدباره في آخره. قال علقمة بن قرط:

حتى إذا الصبح لها تنفسا … وانجاب عنها ليلها وعسعسا

حتى إذا ما ليلهن عسعسا … ركبن من حد الظلام حِندِسَا

وقال الماوردي: أصل العس الامتلاء، ومنه قيل للقدح الكبير: عُسّ لامتلائه بما فيه والتعسعس أيضاً طلب الصيد بالليل. [القرطبي: ج٢٠ ص١٣٢].

قالوا إن وقع مبيناً طال بغير فائدة وغير مبين غير مفيد وأجيب فائدته مثلها في الأجناس وفي الأحكام الاستعداد للامتثال إذا بين) أقول: هل وقع المشترك[1] في القرآن قد اختلف فيه والأصح أنه قد وقع لنا قوله تعالى: ﴿ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٖ﴾ [البقرة: ٢٢٨] وهو: مشترك بين الحيض والطهر، وقوله: ﴿وَٱلَّيۡلِ إِذَا عَسۡعَسَ ١٧﴾ [التكوير: ١٧] وهو مشترك بين أقبل وأدبر قالوا إن وقع في القرآن فإما أن يقع مبيناً أو غير مبين وكلاهما باطل، أما وقوعه مبيناً فإنه يلزم التطويل بلا فائدة، لإمكان بيانه بمنفرد لا يحتاج إلى البيان فلا يطول، وأما وقوعه غير مبين فإنه لا يفيد، وحاصله: لزوم ما لا حاجة إليه أو ما لا يفيد وكلاهما نقص يجب تنزيه القرآن عنه والجواب لا نسلم أن وقوعه غير مبين غير مفيد لأنه يفيد فائدة إجمالية كما في أسماء الأجناس، ثم له في الأحكام خاصة فائدة وهي الاستعداد للامتثال إذا بين وأنه مطيع بالعزم على الامتثال والاستعداد له كما يعصى بخلافه. قال:

(مسألة المترادف واقع على الأصح كأسد وسبع وجلوس وقعود قالوا وقع لعرى عن الفائدة قلنا فائدته لتوسعه وتيسير النظم والنثر للروي أو الوزن أو تيسير التجنيس والمطابقة قالوا تعريف المعرّف قلنا علامته ثابتة) أقول: قد اختلف في أن المترادف هل هو واقع في اللغة أم لا؟ والأصح أنه واقع، وقيل ليس بواقع، وما يظن منه من باب اختلاف الذات والصفة أو الصفات أو الصفة وصفة الصفة ونحوها لنا الاستقراء، نحو: جلوس وقعود للهيئة المخصوصة وسبع وأسد للحيوان الخاص وبهتر وبحتر للقصير وصلهب وشوذب للطويل قالوا لو وقع المترادف لعرى الوضع عن الفائدة واللازم باطل، أما الملازمة فلأن الواحد كاف في الأفهام فلا فائدة لوضع الآخر وأما انتفاء اللازم فلأنه عبث وهو على الحكيم غير جائز والجواب لا نسلم العراء عن الفائدة بل له فوائد منها التوسع في التعبير لكثرة الذرائع إلى المقصود فيكون أفضى إليه ومنها تيسير النظم والنثر إذ قد يصلح أحدهما للروي: أي القافية أو لوزن الشعر دون الآخر ومنها تيسير أنواع البديع كالتجنيس بأن يوافق أحدهما غيره في الحروف دون صاحبه نحو رحبة رحبة، ولو قال: واسعة لعدم التجانس، وكالتقابل وهو ذكر معنيين متقابلين إذ قد يحصل بأحدهما دون الآخر، وإنما يتصور ذلك إذا كان أحدهما

---

(١) يطلق المشترك في اللغة على الالتباس، يقال: اشترك الأمر: التبس، ويطلق الاشتراك في عُرف العلماء كأهل العربية والميزان (المنطق) على معنيين:

أحدهما: الاشتراك المعنوي وهو كون اللفظ المفرد موضوعاً لمفهومٍ عامٍ مشترك بين الأفراد، وذلك اللفظ يسمى مشتركاً معنوياً.

ثانيهما: الاشتراك اللفظي وهو كون اللفظ المفرد موضوعاً لمعنيين معاً على سبيل البدل من غير ترجيح وذلك اللفظ يسمى مشتركاً لفظياً.

وقد اختلف العلماء في عموم المشترك، وهو أن يراد باللفظ المشترك باستعمال واحد جميع معانيه. فذهب الحنفية إلى منع المشترك، وذهب المالكية والشافعية إلى جواز عموم المشترك. [كشاف اصطلاحات الفنون: ج٤ ص١٥٤].

موضوعاً بالاشتراك لمعنى آخر يحصل باعتباره التقابل دون صاحبه كما قال: خسنا خير من خسكم، فقال: خسنا خير من خياركم، فوقع التقابل بين الخس والخيار بوجه، ووقع بينهما المشاكلة بوجه آخر، ولو قال: خير من قثائكم لم يحصل التقابل، قالوا: لو وقع الترادف لزم تعريف المعرف لأن اللفظ الثاني تعريف لما عرّف بالأول وإنه محال الجواب أنه نصب علامة ثانية لتحصيل المعرفة بهما بدلاً لامعاً وإنه غير محال. قال:

(مسألة الحد والمحدود ونحو عطشان نطشان غير مترادفين على الأصح لأن الحدّ يدل على المفردات ونطشان لا يفرد) أقول: زعم قوم أن الحد والمحدود مترادفان[1]، وكذلك قالوا ما الحد إلا تبديل لفظ بلفظ أجلى وليس بمستقيم إذ الحد يدل على المفردات بأوضاع متعددة بخلاف المحدود، وقال قوم إن التوابع نحو عطشان نطشان وشيطان ليطان من قبيل المترادف، وليس بمستقيم لأن نطشان لا يفرد ولو أفرد لم يدل على شيء بخلاف عطشان، قال:

(مسألة يقع كل من المترادفين مكان الآخر لأنه بمعناه ولا حجر في التركيب قالوا: لو صح لصح خداي أكبر وأجيب بالتزامه وبالفرق باختلاط اللغتين) أقول: قد اختلف في وجوب صحة وقوع كل واحد من المترادفين[2] مكان الآخر والأصح وجوبها إذ لو امتنعت لكان لمانع ضرورة واللازم منتف لأنه إما من جهة المعنى أو التركيب وكلاهما منتف أما من جهة المعنى فلأنه واحد فيهما، وأما من جهة التركيب فلأنه لا حجر في التركيب إذا صح وأفاد المقصود وذلك معلوم من اللغة قطعاً، قالوا لو صح وقوع كل مترادف مكان صاحبه لصح خداي أكبر كما يصح الله أكبر لأنه مرادفه واللازم منتف، الجواب أولاً بالتزام صحة خداي أكبر ممن يفهمه للخلاف فيه ولا إلزام إلا بمجمع عليه إذا لم يثبت بدليل وثانياً بالفرق بأن المنع ثمة لأجل اختلاط اللغتين فلا يلزم المنع في المترادفين من اللغة الواحدة قال:

(مسألة الحقيقة اللفظ المستعمل في وضع أول وهي لغوية وعرفية وشرعية كالأسد والدابة والصلاة والمجاز المستعمل في غير وضع أول على وجه يصح) أقول: الغرض تعريف

---

(١) من ذلك أن يؤخذ المعلوم من حد العلة مع أنه لا يحد المعلول إلا أن تؤخذ العلة في حده، كما يقال في حد الشمس: إنه كوكب يطلع نهاراً. فيقال: وما حد النهار؟ فيلزمه أن يقول: النهار زمان من طلوع الشمس إلى غروبها وذلك إن أراد حد الصحيح ولذلك نظائر من يمكن إحصائه. [المستصفى ج١، ص١٣، ط: القاهرة].

(٢) إن المعنى الذي لا تركيب فيه البتة لا يمكن حده إلا بطريق شرح اللفظ أو بطريق الرسم. وأما الحد الحقيقي فلا، والمعنى المفرد مثل الموجود. فإذا قيل لك: ما الموجود؟ فغايتك أن يقول هو الشيء، أو الثابت فتكون قد أبدلت اسم باسم مرادف له ربما يتساويان في التفهيم، وربما يكون أحدهما أخفى في موضع اللسان كمن يقول: ما الغضنفر؟ فيقال: الأسد. [المرجع السابق، ج١، ص١٣، ط: القاهرة].

الحقيقة والمجاز[1] وفيه بحثان: **الأول**: في الحقيقة، والحقيقة في اللغة ذات الشيء اللازمة له من حق إذا لزم وثبت، وفي الاصطلاح اللفظ المستعمل في وضع أول أي بحسب وضع أول أي بحسب وضع أول كما يقال هذا المستعمل في وضع الشرع أو في وضع اللغة لكذا وليس في صلة للاستعمال كما في قولك استعمل في هذا المعنى الفلاني وإلا لكان المراد بالوضع ما وضع له وهو خلاف الظاهر ولاحتاج إلى زيادة قيد وهو قوله في اصطلاح التخاطب كما ذكره الجمهور وكان الحد بدونه مختلاً لأنه إذا كان التخاطب باصطلاح واستعمل فيما وضع له أولاً في اصطلاح آخر لمناسبة بينه وبين ما وضع له في اصطلاح التخاطب كان مجازاً مع أنه لفظ مستعمل في شيء وضع له أولاً لكن ليس وضعه له أولاً في اصطلاح التخاطب وإذا حملناه على ظاهره لم يحتج إلى ذلك القيد وصح الحد بدونه لأنه لم يستعمل فيه بوضع أول بل إما بلا وضع بل بالمناسبة أو بوضع غير أول بل ملحوظ فيه وضع سابق. واعلم أن تعريفه هذا يعم الحقيقة اللغوية والشرعية والعرفية لأن الوضع المعتبر فيه إما وضع اللغة وهي اللغوية، كالأسد للحيوان المفترس أو لا وهو إما وضع الشارع وهي الشرعية كالصلاة للأركان وقد كانت في اللغة: الدعاء، أو لا، وهي العرفية وهذه إما من قوم مخصوص وهي العرفية الخاصة بذلك القوم كاصطلاحات أهل كل صناعة من العلماء وغيرهم أو لا وهي العرفية العامة وغلبت العرفية عند الإطلاق فيها وتسمى الأخرى اصطلاحية وذلك كالدابة لذوات الأربع بعد أن كانت في اللغة لكل ما يدب على الأرض.

الثاني في المجاز والمجاز في اللغة: الانتقال مصدراً بمعنى الجواز أو موضع الانتقال اسماً للمكان منه، وفي الاصطلاح اللفظ المستعمل في غير وضع أول على وجه يصح والقيد الأخير احتراز عن مثل استعمال لفظ الأرض في السماء وهذا ينطبق على مذهبي وجوب النقل فيه والاكتفاء بالعلاقة فكان أحسن مما يختص بمذهب نحو قولهم لعلاقة بينهما. قال:

(ولا بد من العلاقة وقد تكون بالشكل كالإنسان للصورة وفي صفة ظاهرة كالأسد على الشجاع لا على الأبخر لخفائها أو لأنه كان عليها كالعبد أو آيل كالخمر أو للمجاورة مثل جري الميزاب) أقول: المجاز لا بد فيه من العلاقة بينه وبين الحقيقة وإلا فهو وضع جديد أو

---

(١) المجاز ما استعملته العرب في غير موضعه وهو ثلاثة أنواع:

ـ الأول: ما استعير للشيء بسبب المشابهة في خاصية مشهورة كقولهم للشجاع أسد، وللبليد حمار.

ـ الثاني: الزيادة، كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، فإن الكاف وضعت للإفادة فإن استعملت على وجه لا يفيد كان على خلاف الوضع.

ـ الثالث: النقصان الذي لا يبطل التفهيم كقوله تعالى: ﴿وَسْئَلِ الْقَرْيَةَ﴾ والمعنى: واسأل أهل القرية، وهذا النقصان اعتادته العرب فهو توسع وتجاوز. والقرآن يشتمل على المجاز خلافاً لبعض فالمجاز اسم مشترك قد يُطلق على الباطل لا حقيقة له، والقرآن منزه عن ذلك، ولعله الذي أراده من أنكر اشتمال القرآن على المجاز. [المستصفى: ج١، ص١٤٩، ط: القاهرة].

غير مفيد وهي اتصال ما للمعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له ويتصور من وجوه خمسة، **أحدها**: الاشتراك في شكل كالإنسان للصورة المنقوشة على الجدار، **ثانيها**: الاشتراك في صفة ويجب أن تكون ظاهرة لينتقل الذهن إليها فيفهم الآخر باعتبار ثبوتها له كإطلاق الأسد على الشجاع بخلاف إطلاق الأسد على الأبخر. **ثالثها**: أنه كان عليها أي المستعمل فيه على الصفة مثل العبد للمعتق لأنه كان عبداً. **رابعها**: أنه آيل إليها كالخمر للعصير لأنه في المآل يصير خمراً. **خامسها**: المجاورة مثل جري الميزاب. وهذا يعم ما يكون **أحدهما**: في الآخر كون الجزء في كله أو الحال في محله أو المظروف في ظرفه وما لا يكون كذلك بل هما في محل واحد أو في محلين أو حيزين متقاربين بل وما هما متلازمان في الوجود كالسبب والمسبب وفي الخيال كالضدين ووجه الضبط أن يقال إما بين ذاتيهما اتصال أولاً **والأول**: المجاورة **والثاني**: إما أن يحصلا لذات أو لا والأول وصفان بينهما تقدم وتأخر إذ لو اجتمعا لزم خلاف الفرض فإن استعمل المتقدم للمتأخر فالكون عليها أو بالعكس فالأول إليها والثاني أمران لا اتصال بينهما بالذات ولا هما في محل واحد فإن لم تكن لهما حال يشتر كان فيها فلا علاقة قطعاً وتلك الحال إما صورة محسوسة وهو الشكل أو غيرها وهو الصفة. قال:

(ولا يشترط النقل في الآحاد على الأصح لنا أنه لو كان نقلياً لتوقف أهل العربية عليه ولا يتوقفون واستدل لو كان نقلياً لما افتقر إلى النظر في العلاقة وأجيب بأن النظر للواضع وإن سلم فللاطلاع على الحكمة قالوا لو لم يكن لجاز نخلة لطويل غير إنسان وشبكة للصيد وابن للأب وبالعكس وأجيب بالمانع قالوا لو جاز لكان قياساً أو اختراعاً وأجيب باستقراء أن العلاقة مصححة كرفع الفاعل) أقول: بعد الاتفاق على وجوب العلاقة في المجاز هل يشترط في آحاد المجازات أن تنقل بأعيانها عن أهل اللغة أم لا، بل يكتفي بالعلاقة قد اختلف فيه والمختار أنه لا يشترط، لنا أنه لو كان نقلياً لتوقف أهل العربية في التجوز على النقل ضرورة ومن استقرأ علم أنهم لا يتوقفون وتستعمل مجازات متجددة لم تسمع من أهل اللغة ولا يخطئون صاحبه ولذلك لم يدوّنوا المجازات تدوينهم الحقائق واستدل عليه بأنه لو كان المجاز نقلياً لما افتقر إلى النظر في العلاقة واللازم باطل، أما الملازمة فلأن النقل دون العلاقة مستقل بتصحيحه والعلاقة دونه لا تصحح فاستوى في الحالين وجودها وعدمها فلا معنى للنظر فيها، وأما انتفاء اللازم فلإطباق أهل العربية على افتقاره إليه، الجواب أن اللازم هو الاستغناء في التجوز عن النظر في العلاقة والذي اتفق عليه افتقار الواضع في الوضع إليه لا افتقار المتجوز في تجوزه سلمناه لكن الاستغناء في التجوز لا يوجب عدم افتقار المتجوز إليه مطلقاً إذ قد يفتقر إليه في الاطلاع على الحكمة الباعثة على ترك الحقيقة إلى المجاز وتعرّف جهة حسنه قالوا أولاً لو لم يشترط النقل في الآحاد حتى جاز التجوز بمجرد العلاقة لجاز نخلة لطويل غير إنسان للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة وابن للأب وأب للابن للسببية

والمسببية وهما نوعان من المجاورة، الجواب أن العلاقة مقتضية للصحة وتخلف الصحة عنها لا يقدح فيه فإنه ربما كان لمانع مخصوص فإن عدم المانع ليس جزءاً من المقتضى والتخلف لمانع عن المقتضى جائز وقالوا ثانياً لو جاز التجويز بلا نقل لكان قياساً أو اختراعاً وهما باطلان، أما لزوم أحدهما فلأنه إثبات ما لم يصرح به فإن كان لجامع مشترك بينه وبين ما صرح به مستلزم للحكم فهو القياس وإلا فهو إثبات ما لم يثبت من العرب لا هو ولا ما يستلزمه وهو الاختراع وأما بطلانهما فالقياس سنبينه والاختراع ظاهر، الجواب لا نسلم أنه إذا لم يكن لجامع يستلزمه يكون اختراعاً، وإنما يكون اختراعاً لو لم يعلم الوضع باستقراء أن العلاقة مصححة كما في رفع الفاعل ونصب المفعول فإنه بالوضع قطعاً ولا يجب النقل في واحد واحد، بل قد علم علماً كلياً بالاستقراء قال:

(قالوا يعرف المجاز بوجوه بصحة النفي كقولك للبليد ليس بحمار عكس الحقيقة لامتناع ليس بإنسان وهو دور، وبأن يتبادر غيره لولا القرينة عكس الحقيقة وأورد المشترك فإن أجيب بأنه يتبادر غير معين لزم أن يكون المعين مجازاً، وبعدم اطراده ولا عكس وأورد السخي والفاضل لغير الله والقارورة للزجاجة فإن أجيب بالمانع فدور ويجمعه على خلاف جمع الحقيقة كأمور جمع أمر للفعل وامتناع أوامر ولا عكس، وبالتزام تقييده نحو جناح الذل ونار الحرب، وبتوقفه على المسمى الآخر مثل): ﴿وَمَكَرُواْ وَمَكَرَ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٥٤] أقول: قال الأصوليون يعرف المجاز بالضرورة بأن يصرح أهل اللغة باسمه أو بحدّه أو بخاصته وبالنظر بوجوه منها صحة النفي في نفس الأمر كقولك للبليد ليس بحمار وإنما قلت في نفس الأمر ليندفع ما أنت بإنسان لصحته لغة وهذا بعكس الحقيقة فإن عدم صحة النفي علامة لها ولذلك لا يصح أن تقول للبليد إنه ليس بإنسان، الاعتراض عليه المراد بصحة سلبه سلب كل ما هو معناه حقيقة لأن معناه مجازاً لا يمكن سلبه وسلب بعض المعاني الحقيقية لا يفيد لجواز سلب بعض المعاني الحقيقية دون بعض فإذاً لا يعرف صحة سلبه إلا إذا علم كونه ليس شيئاً من المعاني الحقيقية وهو إنما يتحقق إذا علم أنه فيما استعمل فيه مجاز فإثبات كونه مجازاً به دور، ووروده في الحقيقة أظهر. وقد يجاب بأن سلب بعض المعاني الحقيقية كاف فيعلم أنه مجاز فيه وإلا لزم الاشتراك وأيضاً فما ذكرت حق إذا أطلق اللفظ لمعنى لم يدرأ حقيقة فيه أم مجاز أما إذا علم معناه الحقيقي والمجازي ولم يعلم أيهما المراد أمكن أن يعلم بصحة نفي المعنى الحقيقي عن المورد أن المراد هو المعنى المجازي فيعلم أنه مجاز ومنها أن يتبادر غيره إلى الفهم لولا القرينة عكس الحقيقة فإنها تعرف بأن لا يتبادر غيره لولا القرينة، الاعتراض يرد عليه المشترك إذا استعمل في معناه المجازي إذ لا يتبادر غيره للتردد بين معانيه وعدم تبادر شيء منها وإنه علامة الحقيقة وليس بحقيقة فإن أجيب بأنّا لا نسلم أنه لا يتبادر غيره بل يتبادر أحد معنييه لا على التعيين، وهو غيره قلنا لو صح ذلك لصدق على المعين أنه يتبادر غيره إذ غير المعين غير المعني وذلك علامة المجاز فليكن مجازاً في المعين

فلا يكون مشتركاً بل متواطئاً وقد يجاب بأنه إنما صح ذلك لو تبادر أحدهما لا بعينه على أنه المراد واللفظ موضوع للقدر المشترك مستعمل فيه وأما إذا علم أن المراد أحدهما بعينه إذ اللفظ يصلح لهما وهو مستعمل في أحدهما ولا نعلمه فذلك كاف في كون المتبادر غير المجاز فلا يلزم كونه للمعين مجازاً ومنها عدم اطراده بأن يستعمل لوجود معنى في محل ولا يجوز استعماله في محل آخر مع وجود ذلك المعنى فيه كما تقول واسأل القرية لأنه سؤال لأهلها ولا تقول اسأل البساط وإن وجد فيه ذلك وهذا لا ينعكس أي ليس الاطراد دليل الحقيقة فإن المجاز قد يطرد كالأسد للشجاع الاعتراض السخي يطلق على غير الله للجود والله جواد ولا يقال له سخي وكذا الفاضل يطلق عليه للعلم والله عالم ولا يقال له فاضل والقارورة تطلق على الزجاجة لاستقرار الشيء فيها والدن والكوز مما يستقر فيه الشيء ولا يسمى قارورة فإن أجيب عنه بأن المراد أنه يعرف بأن لا يطرد من غير مانع لغة أو شرعاً ولم يتحقق فيما ذكرتم من الأمثلة فإن الشرع منع السخي والفاضل لله واللغة منعت القارورة لغير الزجاجة قلنا هذا دور فيجب أن لا تحصل المعرفة بهذا الطريق بيانه عدم اطراده إنما يعلم بسببه لأنه ممكن وهو إما عدم المقتضى أو وجود المانع وقد فرض أن لا مانع فهو لعدم المقتضى ولا مقتضى لصحة الإرادة إلا الوضع فينبغي أن يعلم وضعه لمقيد بقيد يختص بذلك المحل لا يتعداه إلى آخر ليعلم عدم جواز إرادة ذلك الآخر منه فإذا يعلم عدم الاطراد بعدم الوضع وعدم الوضع بعدم الاطراد وهو الدور وقد يجاب بأن السخي لما دار بين كونه للجواد والجواد ممن شأنه أن يبخل ثم وجدناه لا يطلق على الله تعالى مع جوده علمنا أنه ليس للجواد المطلق بل للجواد المقيد وهذا هو المراد وإنه واضح ولا يلزم الدور ولا النقض وكذا الآخران. ومنها جمعه على صيغة مخالفة لصيغة جمعه لمسمى آخر هو فيه حقيقة، ووجه دلالته أنه لا يكون متواطئاً فيهما فإما مشترك أو حقيقة ومجاز وستعلم أن المجاز أولى مثاله أمور جمعاً للأمر بمعنى الفعل، ويمتنع أوامر الذي هو جمع الأمر بمعنى القول الذي هو حقيقة فيه باتفاق وهذا لا ينعكس إذ المجاز قد لا يجمع بخلاف جمع الحقيقة كالخمر والأسد، ومنها التزام تقييده فلا يستعمل في ذلك المعنى عند الاطلاق نحو: نار الحرب وجناح الذل ومنها أن يكون إطلاقه لأحد مسمييه متوقفاً على تعلقه بالآخر نحو: ﴿وَمَكَرُواْ وَمَكَرَ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٥٤] ولا يقال مكر الله ابتداء. قال:

(واللفظ قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز وفي استلزام المجاز الحقيقة خلاف بخلاف العكس الملزم لو يستلزم لعرى الوضع عن الفائدة النافي لو استلزم لكان لنحو قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل حقيقة وهو مشترك الإلزام للزوم الوضع، والحق: أن المجاز في المفرد ولا مجاز في المركب، وقول عبد القاهر: في نحو: أحياني اكتحالي بطلعتك إن المجاز في الإسناد بعيد لاتحاد جهته ولو قيل لو استلزم لكان للفظ الرحمٰن حقيقة ولنحو عسى كان قوياً) أقول: اللفظ بعد الوضع وقبل الاستعمال لا يتصف بكونه حقيقة ولا مجازاً

لخروجه عن حدهما إذ لا يتناوله جنسهما وهو: المستعمل ثم إن الحقيقة لا تستلزم المجاز إذ قد يستعمل اللفظ في مسماه ولا يستعمل في غيره ويعلم بالضرورة إن هذا غير ممتنع فهذا متفق عليه وأما عكسه وهو أن المجاز هل يستلزم الحقيقة أم لا بل يجوز أن يستعمل اللفظ في غير ما وضع له ولا يستعمل فيما وضع له أصلاً فقد اختلف فيه، احتج القائل بلزوم الحقيقة للمجاز لو لم يستلزم المجاز الحقيقة لعرى الوضع عن الفائدة وإنه غير جائز، بيانه أن فائدة وضع اللفظ لمعنى إنما هو إفادة المعاني المركبة فإذا لم يستعمل لم يقع في التركيب فانتفت فائدته وقد يجاب بأن القلائد لا تنحصر فيما ذكرتم، فإن صحة التجوّز لما يناسبه فائدة ثم نلتزم اللازم إذ لا كل ما يقصد به فائدة تترتب عليه، واحتج النافي لاستلزامه لها بأنه لو استلزمها لكان، لنحو: قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل من المركبات حقيقة واللازم منتف قطعاً، وقد أجيب عنه بأنه مشترك الإلزام إذ الوضع لمعنى لازم للمجاز قطعاً فيجب أن تكون هذه المركبات موضوعة لمعنى متحقق وليس كذلك وهذا إلزامي والجواب المحقق أن المجاز إنما هو في المفردات واستعمالها متحقق ولا مجاز في المركب حتى يلزم أن يكون له معنى فيلزم الاستعمال أو الوضع فيه، فإن قلت: فقد قال عبد القاهر[1] في نحو أحياني اكتحالي بطلعتك إن المجاز في الإسناد فإن موجد السرور هو الله تعالى قلنا هذا بعيد لاتحاد جهة الإسناد فإنه لا فرق في اللغة بين قولك سرني رؤيتك ومات زيد وضرب عمرو فإن جهة الإسناد واحدة في الكل لا يخطر بالبال عند الاستعمال غيرها والذي يزيل الوهم بالكلية أن يجعل الفعل مجازاً في التسبب العادي ثم ذكر المصنف أن ههنا دليلاً من قبل النافي لو قيل به لكان قوياً وذلك أنه لو استلزم المجاز الحقيقة لكان للفظ الرحمن حقيقة وهو ذو الرحمة مطلقاً حتى جاز إطلاقه لغير الله وقولهم رحمان اليمامة تعنت مردود وكذا النحو عسى وحبذا من الأفعال التي لم تستعمل لزمان معين فإن قيل الجائز لغة قد يهجر شرعاً أو عرفاً قلنا المراد العدم في الجملة وقد ثبت. واعلم أنهم قد اختلفوا في نحو أنبت الربيع البقل لعدم كون الربيع هو الفاعل حقيقة فلا بد من تأويل في اللفظ أو في المعنى وإلا لكان كذباً والتأويل في اللفظ إما في الإنبات أو في الربيع أو في التركيب فهذه احتمالات أربعة: **الأول**: التأويل في المعنى وهو أنه أورده ليتصوّر فينتقل الذهن منه إلى إنبات الله فيه فيصدّق به وهو قول الإمام فخر الدين الرازي[2]: إن المجاز عقلي لا لغوي. **الثاني**: أن

---

(١) الشيخ عبد القاهر: ابن طاهر بن محمد بن عبدالله البغدادي التميمي الإسفراييني (أبو منصور) عالم متفنن من أئمة الأصول، ولد ببغداد عام (٤٢٩هـ) رحل إلى خراسان واستقر في نيسابور مات سنة (١٠٣٧م) من تصانيفه: أصول الدين، الناسخ والمنسوخ، الإيمان وأصوله، التحصيل في أصول الفقه، الفرق بين الفرق، وغيرها كثير.

(٢) فخر الدين الرازي: محمد بن عمرو بن الحسين بن الحسن بن علي التميمي البكري الطبرستاني الرازي فخر الدين، المعروف (بابن الخطيب) الشافعي الفقيه، ولد بالري (٥٤٨هـ) وتوفي بهراة (٦٠٦هـ).

التأويل في أنبت وهو للتسبب العادي وإن كان وضعه للتسبب الحقيقي وهو قول المصنف.
الثالث: أن التأويل في الربيع فإنه يتصوّر بصورة فاعل حقيقي فأسند إليه ما أسند إلى الفاعل الحقيقي مثل قولهم في:

صـــبـــحـــنـــا الـــخـــزرجـــيـــة مـــرهـــفـــات

حيث جعلوا المرهفات شراباً وهو قول صاحب المفتاح[١] أنه من الاستعارة التخييلية.
الرابع: إن التأويل في التركيب وهو أن كل هيئة تركيبية وضعت بأزاء تأليف معنوي وهذه وضعت لملابسة الفاعلية فإذا استعملت لملابسة الظرفية أو نحوها كانت مجازاً نحو صام نهاره وقام ليله، وهذا مختار عبد القاهر والحق أنها تصرفات عقلية ولا حجر فيها فالكل ممكن والنظر إلى قصد المتكلم. قال:

(مسألة: إذا دار اللفظ بين المجاز والمشترك[٢] فالمجاز أقرب لأن الاشتراك يخلّ بالتفاهم ويؤدي إلى مستبعد من ضد أو نقيض ويحتاج إلى قرينتين ولأن المجاز أغلب ويكون أبلغ وأوجز وأوفق ويتوصل به إلى السجع، والمقابلة، والمطابقة، والمجانسة، والروي، وعورض بترجيح الاشتراك باطراده فلا يضطرب وبالاشتقاق فيتسع وبصحة المجاز فيهما فتكثر الفائدة وباستغنائه عن العلاقة وعن الحقيقة وعن مخالفة ظاهر، وعن الغلط عند عدم القرينة وما ذكر من أنه أبلغ فمشترك فيهما، والحق أنه لا يقابل الأغلب شيء مما ذكرنا) أقول: إذا دار اللفظ بين أن يكون مجازاً أو مشتركاً نحو: النكاح[٣] فإنه يحتمل أن يكون حقيقة في الوطء مجازاً

= من تصانيفه: الآيات البينات، ابطال القياس، أحكام الأحكام، الأربعين في أصول الدين، الخمسين في أصول الدين، رسالة الجواهر، المحصول في علم الأصول، معالم في الأصول ومصنفات تزيد على ٥٥ مؤلف.

(١) صاحب المفتاح: هو عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني المتوفى عام (٤٧٤هـ).

(٢) المشترك من الأمثلة التي أثارت جدلاً بين الأئمة هي: الغلط في المشترك. قال الشافعي رحمه الله في مسألة المكره على القتل يلزمه القصاص لأنه مختار. قال الحنفية لا يلزمه القصاص لأنه مكره وليس مختاراً. ويكاد الذهن لا ينبوُ عن التصديق بالأمرين، وأنت تعلم أن التصديق بالضدين محال، وترى الفقهاء يتعثرون فيه ولا يهتدون إلى حله، وإنما ذلك لأن لفظ «المختار» مشترك إذ قد يُجعل لفظ المختار مرادفاً للفظ القادر ومساوياً له إذا قوبل بالذي لا قدرة له على الحركة الموجودة كالمحمول، فيقال: هذا عاجز محمول، وهذا قادر مختار، ويراد بالمختار القادر الذي يقدر على الفعل وتركه وهو صادق على المكره. [المستصفى، ج٢، ص٢٤، ط: القاهرة].

(٣) ذهب الحنفية إلى أن النكاح حقيقة في الوطء مجاز في العقد لأنه يتوصل به إلى الوطء، وقيل مشترك بينهما. وقال الشافعية: أن النكاح في الشريعة يتناول العقد فقط، قال تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُوا۟ ٱلنِّكَاحَ﴾ أي: الاحتلام، فإن المحتلم، يرى في منامه صورة الوطء، وقال تعالى: ﴿ٱلزَّانِى لَا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً﴾ والمراد الوطء، والعقد مستفاد من قوله تعالى: ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ إنما هو دليل اقتران من ذكر العقد وهو مستفاد من قوله «زوجاً غيره». [فتح باب العناية: ج٢، ص٣].

في العقد وأنه مشترك بينهما فالمجاز أقرب فليحمل عليه وذلك لنوعين من الترجيح مفاسد الاشتراك وفوائد المجاز. **الأول**: مفاسد الاشتراك فمنها أنه يخل بالتفاهم عند خفاء القرينة بخلاف المجاز إذ يحمل مع القرينة عليه ودونها على الحقيقة، ومنها أنه يؤدي إلى مستبعد من ضد أو نقيض إذا حمل على غير المراد مثل لا تطلق في القرء والمراد الحيض فيفهم منه الطهر فيفهم منه جواز التطليق في الحيض وهو نقيض المراد أو وجوبه وهو ضد المراد ومنها أنه يحتاج إلى قرينتين بحسب معنييه بخلاف المجاز فإنه يكفي فيه قرينة واحدة. **الثاني**: فوائد المجاز فمنها أنه أغلب من الاشتراك بالاستقراء والمظنون إلحاق الفرد بالأعم الأغلب، ومنها أنه قد يكون أبلغ فإن قولك: اشتعل الرأس شيباً، أبلغ من قولك شبت، ومنها أنه قد يكون أوفق إما للطبع لثقل في الحقيقة أو لعذوبة في المجاز وإما للمقام لزيادة بيان أو تعظيم أو إهانة يقتضيه الحال ومنها أنه يتوصل به إلى أنواع البديع السجع نحو حمار ثرثار بخلاف بليد ثرثار والمقابلة مثل اتخذت للأشهب أدهم ولو قلت قيد الفات، والمطابقة مثل كلما لجّ قلبي في هواها لجت في مفتي ولو قلت ازداد هواي لم يكن طباق والمجانسة مثل سبع سباع ولو قلت شجعان لم تكن والروي مثل عارضننا أصلاً فقلنا الربرب حتى تبدىء الإقحوان الأشنب ولو قال سنهن الأبيض لم يصح، هذا وقد عورض ترجيح المجاز بالنوعين بترجيح الاشتراك بنوعين مثلهما، فوائد الاشتراك لا توجد في المجاز ومفاسد المجاز لا توجد في الاشتراك حذو النعل بالنعل. **الأول**: فوائد الاشتراك فمنها اطراده فلا يضطرب والمجاز قد لا يطرد. ومنها الاشتقاق منه بالمعنيين فيتسع الكلام والمجاز قد لا يشتق منه، ومنها صحة المجاز فيهما فتكثر الفائدة المطلوبة في المجاز، **الثاني**: خلو الاشتراك عن مفاسد في المجاز منها أنه مستغن عن العلاقة بل يكفي فيه الوضعان والمجاز يجب فيه الوضعان والعلاقة والأقل مقدمات أكثر وقوعاً، ومنها أنه مستغن عن الحقيقة إذ كل معنى مستقل بالوضع له ابتداء والأصل أولى بالإثبات ومنها أنه مستغن عن مخالفة ظاهر لأنه ليس ظاهراً في معنييه والمجاز مخالف للحقيقة وهي الظاهر ومنها أنه مستغن عن الغلط عند عدم القرينة والمجاز محوج إلى الغلط عند عدم القرينة وهو حمله على غير مراده ثم نقول بعد المعارضة والترجيح معنا لأن ما ذكرتم من فوائد المجاز إنما يصلح مرجحاً لو لم يوجد في الاشتراك وقد وجد فإن ما ذكرتم من كونه أبلغ الخ، من الأمور فهي مما اشترك فيها المجاز والمشترك بيانه أن المشترك أيضاً قد يكون أبلغ إذا اقتضى المقام الإجمال وأوجز كالعين والجاسوس وأوفق للطبع أو للمقام وكذا التوصل به إلى أنواع البديع إذ قد يحصل بالمشترك دون المجاز كالتوجيه والإيهام وتكثير المعنى بحمله على الأمرين ومن في قوله من أنه أبلغ ابتدائية لا بيانية وإلا لم يتناول غير كونه أبلغ فيقصر عن المقصود ودليله قوله فمشترك فيها ولولاه لوجب فمشترك فيه ثم ذكر المصنف أن الحق هو أن الأغلب لا يقابله شيء مما ذكر من وجوه ترجيح الاشتراك لأن ذلك كله إنما يعتبر لأنه مظنة الغلبة ولا عبرة بالمظنة مع تحقق

انتفاء المئنة، وتحقق المئنة لا يضره عدم المظنة، فالراجح إذا هو المجاز كما اختاره أولاً.
قال:

(مسألة الشرعية واقعة خلافاً للقاضي وأثبت المعتزلة الدينية أيضاً لنا القطع بالاستقراء أن الصلاة للركعات والزكاة والصوم والحج كذلك، وهي في اللغة: الدعاء، والنماء، والإمساك مطلقاً، والقصد مطلقاً، قولهم: باقية والزيادات شروط أخر ردّ بأنه في الصلاة وهو غير داع ولا متبع قولهم مجاز إن أريد استعمال الشارع لها فهو المدّعي وإن أريد أهل اللغة فخلاف الظاهر لأنهم لم يعرفوها ولأنها تفهم بغير قرينة القاضي ولو كانت كذلك لفهمها المكلف ولو فهمها لنقل لأنّا مكلفون مثلهم والآحاد لا تفيد ولا تواتر والجواب أنها فهمت بالتفهيم بالقرائن كالأطفال قالوا لو كانت لكانت غير عربية لأنهم لم يضعوها وأما الثانية فلأنه يلزم أن لا يكون القرآن عربياً وأجيب بأنها عربية بوضع الشارع لها مجازاً وأنزلناه ضمير السورة، ويصح إطلاق اسم القرآن عليها كالماء والعسل بخلاف نحو المائة والرغيف ولو سلم فيصح إطلاق اسم العربي على ما غالبه عربي كشعر فيه فارسية وعربية المعتزلة الإيمان التصديق وفي الشرع العبادات لأنها الدين والدين الإسلام والإسلام الإيمان بدليل ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فثبت أن الإيمان العبادات وقال: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٣٥﴾﴾ [الذاريات: ٣٥] إلى آخرها... وعورض بقوله: ﴿قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات: ٤٩] قالوا: لو لم يكن لكان قاطع الطريق مؤمناً وليس بمؤمن لأنه مخزي بدليل من تدخل النار فقد أخزيته والمؤمن لا يخزي بدليل: ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِى ٱللَّهُ ٱلنَّبِىَّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ﴾ [التحريم: ٨] وأجيب بأنه للصحابة أو مستأنف) أقول: الحقيقة الشرعية واقعة خلافاً للقاضي أبي بكر(١) وأثبت المعتزلة(٢) الحقيقة الدينية أيضاً وهي ما لا يعلم أهل اللغة لفظه أو معناه أو كليهما وزعموا أن أسماء الذوات كالمؤمن والكافر والإيمان والكفر كذلك دون أسماء الأفعال كالصلاة والزكاة والمصلي والمزكي ومحل النزاع الألفاظ المتداولة شرعاً وقد استعملت في غير معانيها اللغوية فهل ذلك بوضع الشارع لها لمناسبة فتكون منقولات أولاً لمناسبة فتكون

---

(١) القاضي أبي بكر: محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم البصري، البغدادي. المعروف بالباقلاني. متكلم على مذهب الأشعري، ولد بالبصرة عام ٣٣٨هـ وتوفي ببغداد عام ٤٠٣هـ. من تصانيفه: إعجاز القرآن، هداية المسترشد في الكلام.

(٢) المعتزلة: فرقة كبيرة منقرضة، سبب تسميتها فيه أقوال:
الأول: أول ما أطلق هذا الاسم على جماعة من الأتقياء الذين اعتزلوا الناس وانصرفوا إلى العبادة.
الثاني: أطلق هذا الاسم على المسلمين الذين اعتزلوا الحرب بين علي وأصحاب الجمل وأصحاب معاوية.
الثالث: أطلق هذا الاسم على واصل بن عطاء وجماعته المعتزلين عن مجلس الحسن البصري أواخر العهد الأموي لسبب الخلاف حول مرتكب الكبيرة من هذه الأمة، فجعلوا الفسق منزلة بين المنزلتين.
وأصل مذهبهم القول بالأصول الخمسة: التوحيد، والعدل، الوعد والوعيد، منزلة بين المنزلتين. الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. [معجم الفرق الإسلامية ص٢٢٦].

موضوعات مبتدأة أو استعملها فيها لمناسبتها لمعانيها اللغوية بقرينة من غير وضع مغن عن القرينة فتكون مجازات لغوية ثم غلبت في المعاني الشرعية لكثرة دورانها على ألسن أهل الشرع لمسيس حاجتهم إلى التعبير عنها دون المعاني اللغوية فصارت حقيقة عرفية لهم حتى إذا وجدناها في كلام الشارع مجردة عن القرينة محتملة للمعنى اللغوي والشرعي فعلى أيهما تحمل وأما في استعمال أهل الشرع فتحمل على الشرعي بلا خلاف. ثم لم يذكر في الأحكام والمحصول سوى مذهبين كونها حقيقة شرعية ونسبه إلى المعتزلة ونفيه ونسبه إلى القاضي والحق أنه لا ثالث لهما، لنا: القطع بأن الصلاة[1] اسم للركعات المخصوصة بما فيها من الأقوال والهيئات وأن صلاة الظهر أربع ركعات بالإجماع والزكاة والصيام والحج كذلك أي هي لمعانيها الشرعية فالزكاة لأداء مال مخصوص، والصيام لإمساك مخصوص، والحج لقصد مخصوص، وإنها سابقة منها إلى الفهم عند إطلاقها وهي علامة الحقيقة بعد أن كانت في اللغة الصلاة للدعاء والزكاة للنماء والصيام للإمساك مطلقاً والحج للقصد مطلقاً وهذا لم يحصل إلا بتصرف الشرع ونقله لها إليها وهو معنى الحقيقة الشرعية وقد اعترض عليه بوجهين **الأول**: قولهم إنها باقية في المعاني اللغوية والزيادات شروط لوقوعها عبادات معتبرة مقبولة شرعاً والشرط خارج عن المشروط فلا نقل شرعاً فكان الصلاة: أي الدعاء المقبول شرعاً ما اقترن بالركعات لا أن الصلاة اسم للركعات وهذا مردود بأنها لو كانت باقية في المعاني اللغوية، وهو في الصلاة مثلاً إما الدعاء ومنه قوله ﷺ: «من دعي إلى طعام فليجب وإن كان صائماً فليصل» أي: فليدع لصاحب الطعام وإما الاتباع ومنه المصلي في الحلبة لاتباعه السابق للزم أن لا يكون مصلياً إذا لم يكن داعياً أو متبعاً واللازم باطل كالأخرس والمنفرد. **الثاني**: قولهم لا يلزم من استعمالها في غير معانيها أن تكون حقائق شرعية بل هي مجازات وهذا أيضاً مردود فأولاً بأنه إن أريد بكون اللفظ مجازاً أن الشارع استعمله في معناه لمناسبة للمعنى اللغوي اصطلاحاً لم يعهد من أهل اللغة ثم اشتهر فأفاد بغير قرينة فذاك معنى الحقيقة الشرعية فثبت المدعي وإن أريد به أن أهل اللغة استعملوها في هذه المعاني والشارع تبعهم فيه فهو خلاف الظاهر فإنها معان حدثت وكان أهل اللغة لا يعرفونها واستعمال اللفظ في المعنى فرع معرفته **وثانياً**: بأن هذه المعاني تفهم من هذه الألفاظ عند إطلاقها من غير قرينة ولو كانت مجازات لغوية لما فهمت إلا بقرينة وأنت بعد خبرتك بمحل النزاع لا تحتاج إلى التصريح بما في كلامه من نظر القاضي ومتابعوه قالوا أولاً لو كان الأمر كذلك أي نقلها الشارع إلى غير معانيها اللغوية لفهمها المكلف لأنه مكلف بما

---

(١) الصلاة: أصلها في اللغة الدعاء وفي الاصطلاح قال الجمهور هي أقوال وأفعال مفتتحة بالتكبير مختتمة بالتسليم مع النية بشرائط مخصوصة. وقال الحنفية: هي اسم لهذه الأفعال المعلومة من القيام والركوع والسجود. [الموسوعة الفقهية: ج٢٧ ص٥١].

تتضمنه والفهم شرط التكليف ولو فهمها إياه لنقل إلينا لأنّا مكلفون مثلهم وقد قلنا إن الفهم شرط التكليف ولو نقل إلينا فإما بالتواتر[1] ولم يوجد قطعاً وإلا لما وقع الخلاف فيه أو بالآحاد[2] وأنه لا يفيد العلم وأيضاً فالعادة تقضي في مثله بالتواتر والجواب: أنها فهمت لهم ولنا بالترديد بالقرائن كالأطفال يتعلمون اللغات من غير أن يصرح معهم بوضع اللفظ للمعنى لامتناعه بالنسبة إلى من لا يعلم شيئاً من الألفاظ وهذا طريق قطعي لا ينكر فإن عنيتم بالتفهيم وبالنقل ما يتناول ذلك منعنا بطلان اللازم وإلا منعنا الملازمة وقالوا **ثانياً**: لو كانت أي لو كانت حقائق شرعية لكانت غير عربية واللازم باطل أما الأولى فلأن اختصاص الألفاظ باللغات إنما هو بحسب دلالتها بالوضع فيها والعرب لم يضعوها لأنه المفروض فلا تكون عربية وأما **الثانية**: فلأنه يلزم أن لا يكون القرآن عربياً لاشتماله عليها وما بعضه خاصة عربي لا يكون عربياً كله، وقد قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: ٢] الجواب: لا نسلم أنها لا تكون عربية وقد وضعها الشارع لها حقائق شرعية مجازات لغوية إذ المجازات الحادثة وإن لم تصرح العرب بأحادها عربية باستقراء تجويز العرب نوعها سلمنا لكن لا نسلم أن القرآن كله عربي وإنا أنزلناه الضمير فيه ليس للقرآن بل للسورة وقد يطلق القرآن على السورة وعلى الآية ولذلك لو حلف لا يقرأ القرآن حنث بقراءة آية منه ولا يعارض بأن كل سورة وآية يصدق عليها أنه بعض القرآن لأن المراد أنه جزء الجملة المسماة بالقرآن وإذا شارك الجزء الكل في معناه صح أن يقال هو كذا وهو بعض كذا بالاعتبارين كالماء والعسل بخلاف ما لم يشاركه فيه كالماء والرغيف سلمنا أنها غير عربية وإن القرآن عربي لكن لا نسلم أن كونها في القرآن يمنع كون القرآن عربياً لأن العربي يقال ولو مجازاً على ما غالبه عربي كشعر فيه فارسي وعربي، فإذا كثر أحدهما وندر الآخر نسب إليه، المعتزلة[3] قالوا أولاً الإيمان في اللغة التصديق. وفي الشرع: العبادات المخصوصة، ولا مناسبة مصححة للتجوّز قطعاً، أما **الأول**: بالإجماع وأما **الثاني**: فلأن العبادات هي الدين المعتبر والدين المعتبر الإسلام والإسلام الإيمان فالعبادات هو الإيمان إما أن العبادات هي الدين المعتبر فلقوله تعالى: ﴿وَمَآ

---

(١) أخرجه مسلم من حديث أبي هريرة ٢٠/ ١٠٥٤.

(٢) يقال تواتر الخبر: رواية جمع من الناس لا يمكن تواطؤهم على الكذب، عن مثلهم من أول السند إلى منتهاه. [المنهج في علوم الحديث، ص٤٠٤].

(٣) قال فقهاء الأنصار: خبر الواحد حجة للعمل به في أمر الدين ولا يثبت به علم اليقين. وقال بعض أهل الحديث: يثبت بخبر الواحد علم اليقين. فمنهم من اعتبر فيه عدد «الشهادة» ليكون حجة، ومنهم من اعتبر أقصى عدد الشهادة وهو أربعة. [أصول السرخسي، ج١ ص٣٥٦].

(٤) ذكر الأشعري أن الإيمان هو التصديق، والتصديق متضمن المعرفة ولا يخلو عنها، والواقع أنه من الصعب التفرقة بين معرفة القلب والتصديق، وعن علاقة الإيمان بالإسلام يقول الأشاعرة: أن معنى الإسلام الانقياد والاستسلام، وكل طاعة انقاد بها العبد لربه واستسلم فيها لأمره فهي إسلام، والإيمان خصلة من خصال الإسلام، فكل إيمان إسلام، ولا عكس. [الفرق الكلامية الإسلامية، ص٣٣٣].

﴿أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤۡتُواْ ٱلزَّكَوٰةَۚ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلۡقَيِّمَةِ ۝٥﴾ [البينة: ٥] فذلك للمذكور وهو العبادات وأما إن الدين المعتبر هو الإسلام فلقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُۗ﴾ [آل عمران: ١٩] وأما إن الإسلام هو الإيمان فلأنه لو كان غير الإيمان لم يقبل من مبتغيه لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَبۡتَغِ غَيۡرَ ٱلۡإِسۡلَٰمِ دِينٗا فَلَن يُقۡبَلَ مِنۡهُ﴾ [آل عمران: ٨٥] ولكنه يقبل إجماعاً وأيضاً قال تعالى: ﴿فَأَخۡرَجۡنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ۝٣٥ فَمَا وَجَدۡنَا فِيهَا غَيۡرَ بَيۡتٖ مِّنَ ٱلۡمُسۡلِمِينَ ۝٣٦﴾ [الذاريات: ٣٥، ٣٦] ولولا الاتحاد لم يستقم الاستثناء والجواب المعارضة بقوله تعالى: ﴿قُل لَّمۡ تُؤۡمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسۡلَمۡنَا﴾ [الحجرات: ١٤] نفى أحدهما وأثبت الآخر فتغايرا فبطل كون الإيمان هو الإسلام أو نقول وقد ثبت إن الإسلام هو العبادات فبطل كون الإيمان العبادات وهو على الأول معارضة لدليل المقدمة وعلى الثاني لدليل المدعي والحل أن قولكم لو لم يكن الإسلام هو الإيمان لم يقبل من مبتغيه ممنوع وإنما يلزم لو كان ديناً غيره وهو أول المسألة، وقولكم لولا الاتحاد لم يستقم الاستثناء قلنا ممنوع إذ شرطه صدق أحدهما على الآخر لا اتحاد مفهوميهما وهو حاصل من جهة أن الإيمان شرط صحة الإسلام قالوا ثانياً لو لم يكن الإيمان الأعمال بل التصديق لكان قاطع الطريق المصدّق مؤمناً واللازم باطل، أما الملازمة فبينة وأما بطلان اللازم فلأنه يخزي يوم القيامة والمؤمن لا يخزى أما الصغرى فلأنه يدخل النار بدليل قوله تعالى في حقهم: ﴿وَلَهُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ﴾ [النحل: ١٠٦] والإجماع على أنه دخول النار وقد قال تعالى حكاية في معرض التصديق عرفاً: ﴿رَبَّنَآ إِنَّكَ مَن تُدۡخِلِ ٱلنَّارَ فَقَدۡ أَخۡزَيۡتَهُۥ﴾ [آل عمران: ١٩٢] وأما الكبرى فلقوله تعالى: ﴿يَوۡمَ لَا يُخۡزِي ٱللَّهُ ٱلنَّبِيَّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَهُۥۖ﴾ [التحريم: ٨] الجواب أن قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَهُۥۖ﴾ صريح في الصحابة بدليل ﴿مَعَهُۥ﴾ فلا يلزم أن لا يخزي غيرهم وأما هم فبرآء من قطع الطريق وغيره من أسباب دخول النار سلمنا لكن والذين آمنوا معه ليس عطفاً على النبي بل استئنافاً وهو مبتدأ ما بعده خبره وتقديره: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَهُۥۖ نُورُهُمۡ يَسۡعَىٰ بَيۡنَ أَيۡدِيهِمۡ وَبِأَيۡمَٰنِهِمۡ﴾ [الذاريات: ٨] لم قلتم إنه ليس كذلك قال:

(مسألة المجاز واقع خلافاً للأستاذ بدليل الأسد للشجاع والحمار للبليد وشابت لمة الليل المخالف مخل بالتفاهم وهو استبعاد) أقول: المجاز واقع في اللغة خلافاً للأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني[1] لنا أن الأسد للشجاع والحمار للبليد وشابت لمة الليل وقامت الحرب على ساق مما لا يحصى مجازات لأنها يسبق منها عند الإطلاق خلاف ما استعملت فيه وإنما يفهم هو بقرينة، وهو حقيقة المجاز، المخالف قال لو كان المجاز واقعاً للزم الإخلال بالتفاهم إذ قد تخفى القرينة، والجواب أنه لا يوجب امتناعه غايته إنه استبعاد وهو لا يعتبر

(١) إسحاق بن أبي عمران النيسابوري الاسفراييني الشافعي فقيه محدث حافظ كتب الحديث بخراسان ومصر والشام، وتوفي عام ٢٨٤هـ، له العديد من التصانيف.

مع القطع بالوقوع نعم ربما يحصل به ظن في مقام التردد، قال:

(مسألة وهو في القرآن خلافاً للظاهرية بدليل ليس كمثله شيء واسأل القرية جداراً يريد أن ينقض فاعتدوا عليه سيئة مثلها وهو كثر قالوا المجاز كذب لأنه ينفي فيصدق قلنا إنما يكذب إذا كانا معاً للحقيقة قالوا يلزم أن يكون الباري تعالى متجوزاً قلنا مثله يتوقف على الإذن) أقول: المجاز واقع في القرآن وأنكره الظاهرية، لنا قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] والمراد مثله ففيه زيادة. قال في المنتهى: قولهم أتى بالكاف لنفي الشبيه غلط إذ يصير المعنى ليس مثل مثله شيء فيتناقض لأنه مثل مثله مع ظهور إثبات مثله. وقد يقال: بأن نفي مثل المثل إنما هو بنفي المثل والألزم التناقض فهو تصريح بنفي الشبيه مستلزم لنفي الشريك، ولا نسلم ظهوره في إثبات مثله بل قاطع في نفيه لما ذكرنا ولا يبعدان يقصد به نفي من يشبه أن يكون مثله فضلاً عن المثل حقيقة وقوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] والمراد: أهل القرية ففيه نقصان، وقوله: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾ [الكهف: ٧٧] شبه إشرافه على السقوط بالإرادة المختصة بذوات الأنفس وفيه استعارة، وفي المنتهى قولهم القرية مجتمع الناس من قرأت الناقة ومنه القرآن غلط في المعنى والاشتقاق لأن مجتمع الناس غيرهم ولام قرية ياء ولام قرأ وقرآن همزة، وقولهم واسأل القرية حقيقة فإنها تجيبك أو إن الجدار خلقت فيه إرادة ضعيف، وقوله: ﴿فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤]، ﴿وَجَزَٰٓؤُا۟ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ [الشورى: ٤٠] وليس الواقع جزاء اعتداء ولا سيئة ففيه إطلاق اسم الضد أو الشبيه، وهو أي المجاز في القرآن كثير نحو: ﴿وَٱشْتَعَلَ ٱلرَّأْسُ شَيْبًا﴾ [مريم: ٤]، ﴿وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ﴾ [الإسراء: ٢٤]، ﴿والغَائِطُ﴾ [المائدة: ٦]، ﴿وَمَكَرَ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٥٤]، و﴿ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ﴾ [البقرة: ١٥]، ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ [النور: ٣٥]، ﴿كُلَّمَآ أَوْقَدُوا۟ نَارًا﴾ [المائدة: ٦٤] وغيرها مما بلغت في الكثرة حداً يفيد الجزم بوجوده ولا يفيدهم التمحل في صور معدودة إن أمكن المخالفون قالوا **أولاً**: المجاز كذب لأنه ينفي فيصدق نفيه فلا يصدق هو وإلا لصدق النفي والإثبات معاً وإذا ثبت أنه كذب فلا يقع في القرآن إجماعاً الجواب إنما يصدق النفي وهو للحقيقة فإنما يلزم كذب الإثبات لو كان هو أيضاً للحقيقة، قالوا: **ثانياً**: يلزم من وجود المجاز في القرآن أن يكون الباري تعالى متجوّزاً واللازم باطل أما الملازمة فلأن من قام به فعل اشتق له منه اسم الفاعل وأما بطلان اللازم فلامتناع إطلاق المتجوز عليه اتفاقاً، الجواب أن مثله من إطلاق الأسماء عليه تعالى يتوقف على الإذن وقد انتفى فلذلك امتنع لا أنه لا يصح لغة واللازم صحته لغة. قال:

(مسألة في القرآن معرّب وهو عن ابن عباس وعكرمة رضي الله عنهم ونفاه الأكثرون لنا المشكاة هندية، واستبرق وسجيل فارسية، وقسطاس رومية، قولهم مما اتفق فيه اللغتان كالصابون والتنور بعيد، وإجماع العربية على أن نحو: إبراهيم منع من الصرف للعجمة

والتعريف يوضحه، المخالف بما ذكر في الشرعية وبقوله: أأعجمي وعربي فنفي أن يكون متنوعاً واجيب بأن المعني من السياق أكلام أعجمي ومخاطب عربي لا يفهمه وهم يفهمونها ولو سلم نفي التنويع فالمعنى أعجمي لا يفهمه) أقول: القرآن فيه ألفاظ معرّبة وهو مروي عن ابن عباس[1] وعكرمة[2] رضي الله عنهما ونفاه الأكثرون لنا أن المشكاة هندية، والاستبرق والسجيل: فارسيتان والقسطاس رومية، وقول: الأكثر لا نسلم أن ذلك من المعرّب لجواز كونه مما اتفق فيه اللغتان كالصابون والتنور بعيد لندرة مثله. والاحتمالات البعيدة لا تدفع الظهور ولا تقدح في الظواهر، هذا وإن إجماع أهل العربية على أن منع صرف إبراهيم ونحوه للعجمة والتعريف، يوضح ما ذكرناه من وقوع المعرّب فيه وجعل الأعلام من المعرّب أو مما فيه النزاع محل المناقشة احتج المخالف أولاً بما مر في نفي الأسماء الشرعية من لزوم أن لا يكون القرآن عربياً والجواب الجواب وثانياً بقوله تعالى: ﴿ءَاْعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ﴾ [فصلت: ٤٤] فنفي أن يكون القرآن متنوعاً وهو لازم لوجود المعرّب فيه فينتفي، الجواب لا نسلم أنه نفى التنويع بل المراد أكلام أعجمي، ومخاطب عربي، فلا يفهمه فيبطل غرض إنزاله يدل عليه سياق الآية من ذكر كون القرآن عربياً وأنه لو أنزل أعجمياً لقالوا ذلك وهذه الألفاظ كانوا يفهمونها فلا تندرج في الإنكار سلمنا أنه لنفي التنويع لكن المراد أعجمي لا يفهم وهذه تفهم فلا تندرج في الإنكار. قال:

(مسألة المشتق ما وافق أصلاً بحروفه الأصول ومعناه وقد يراد بتغيير ما وقد يطرد كاسم الفاعل وغيره وقد يختص كالقارورة والدبران) أقول: اشترط في المشتق أموراً **أحدها**: أصل له فإنه فرع ولو كان أصلاً في الوضع غير مأخوذ من غيره لم يكن مشتقاً منه، **ثانيها** أن يوافقه في الحروف إذ الأصالة والفرعية لا تتحققان بدونه والمعتبر الحروف الأصلية فإن حروف الزيادة مثل الاستعجال والاستباق لا عبرة بها **ثالثها**: الموافقة في المعنى بأن يكون فيه معنى الأصل إما مع زيادة كالضرب والضارب فإن الضارب ذات ثبت له الضرب وإما دونها كالمقتل مصدراً من القتل وربما زيد في الحد بتغيير ما أي في المعنى فيخرج المقتل مع القتل صرح به في المنتهى. وحمله على تغيير اللفظ كما في كلام غيره لا يستقيم ههنا إذ

---

(١) عبد الله بن عباس بن عبد المطلب القرشي الهاشمي، عالم فقيه، صحابي جليل، ولد بمكة ونشأ بها عام ٣ق.هـ. لزم الرسول وروى عنه الأحاديث، وسكن الطائف وتوفي بها عام ٦٨هـ ينسب إليه تفسير القرآن، ومسند في الحديث، وفتاوى جمعها أبو بكر محمد بن موسى بن يعقوب ابن أمير المؤمنين المأمون، في عشرين مجلداً.

(٢) عكرمة: عكرمة بن أبي جهل عمرو بن هشام المخزومي القرشي من صناديد قريش في الجاهلية والإسلام، كان هو وأبوه من أشد الناس عداوة للنبي وقد أسلم بعد فتح مكة وحسن إسلامه واستشهد في اليرموك وعمره ٦٢ سنة. وفي الحديث: «لا تؤذوا الأحياء بسبب الموتى» قال المبرد: نهي عن سب أبي جهل من أجل عكرمة رضي الله عنه.

الأصالة والفرعية لا تتصوران إلا بمغايرة وإلا كان مترادفاً ولذلك لم يجعله من ذكره قيداً في الحد بل قال: بعد تمامه ولا بد من تغيير وهو إما بحركة أو بحرف بزيادة أو بنقصان والتركيب: ثناء وثلاث ورباع يرتقي إلى خمسة عشر، وذكروا أمثلتها[1] فجعل ذكرة تمهيد للقسمة لا قيداً. واعلم أن الاشتقاق تعتبر فيه الموافقة في الحروف الأصول مع الترتيب كضرب وضارب ويسمى الأصغر أو بدونه نحو كني وناك ويسمى الصغير أو المناسبة فيها نحو: ثلم وثلب ويسمى الأكبر ويعتبر في الأصغر موافقته في المعنى وفي الأخيرين مناسبته فينبغي أن يكون مراده بحروفه الأصول هي على ترتيبها، وأيضاً فاعلم أن الاشتقاق يحدّ تارة باعتبار العلم كما قال الميداني[2]: هو أن تجد بين اللفظين تناسباً في المعنى والتركيب فتردّ أحدهما إلى الآخر وتارة باعتبار العمل كما يقال هو أن تأخذ من اللفظ ما يناسبه في التركيب فتجعله دالاً على معنى يناسب معناه. وأنت تعلم كيفية أخذ حدّه من حد المصنف للمشتق بالاعتبارين هذا والمشتق قد يطرد كأسماء الفاعلين والصفات المشبهة وأفعل التفضيل والزمان والمكان والآلة وقد لا يطرد نحو القارورة والدبران والعيوق والسماك، وتحقيقه أن وجود معنى الأصل في محل التسمية قد يعتبر من حيث إنه داخل في التسمية والمراد ذات ما باعتبار نسبة له إليها فهذا يطرد في كل ذات كذلك وقد يعتبر من حيث إنه مصحح للتسمية مرجح لها من بين الأسماء من غير دخوله في التسمية والمراد ذات مخصوصة فيها المعنى لا من حيث هو فيها بل باعتبار خصوصها فهذا لا يطرد، وحاصله: الفرق بين تسمية الغير لوجوده فيه أو بوجوده فيه. قال:

(اشتراط بقاء المعنى في كون المشتق حقيقة ثالثها إن كان ممكناً اشترط المشترط لو كان حقيقة وقد انقضى لم يصح نفيه، أجيب بأن المنفي الأخص فلا يستلزم نفي الأعم قالوا: لو صح بعده لصح قبله أجيب إذا كان الضارب من ثبت له الضرب لم يلزم النافي أجميع العربية على صحة ضارب أمس وأنه اسم فاعل أجيب مجاز كما في المستقبل باتفاق قالوا: صح مؤمن وعالم للنائم أجيب: مجاز لامتناع كافر لكفر تقدم، قالوا: يتعذر في مثل متكلم ومخبر أجيب بأن اللغة لم تبن على المشاحة في مثله بدليل صحة الحال وأيضاً فإنه يجب أن لا يكون كذلك) أقول: المشتق عند وجود معنى المشتق منه كالضارب لمباشر الضرب حقيقة اتفاقاً، وقبل وجوده كالضارب لمن لم يضرب وسيضرب مجازاً اتفاقاً وبعد وجوده منه

(١) لك أن تقول في ضبط الأقسام الخمسة عشر، هناك زيادة ونقصان، وكل واحد إما في الحرف فقط أو الحركة فقط أو فيهما معاً فهذه ستة أقسام ثلاثة للزيادة فقط وثلاثة للنقصان فقط. وإذا ضربت الثلاثة الأولى في الأخيرة حصلت تسعة أخرى فالكل خمسة عشر.

(٢) الميداني: محمد بن محمد بن يوسف بن أحمد الحموي الأصل الدمشقي، شمس الدين الميداني الشافعي المتوفى ١٠٣٣م.
من تصانيفه: زهر البنات المغروسة في فضل نيل المحروسة، العقد المنظوم في رحلة الروم.

وانقضائه كالضارب لمن قد ضرب قبل وهو الآن لا يضرب قد اختلف فيه على ثلاثة أقوال: **أولها**: مجاز مطلقاً، **وثانيها**: حقيقة مطلقاً، **وثالثها**: إن كان مما يمكن بقاؤه فمجاز وإلا فحقيقة فتقدير كلامه اشتراط بقاء المعنى في كون المشتق حقيقة فيه **مذاهب**: **أحدها**: اشتراطه، **وثانيها**: نفيه، **وثالثها**: أنه لو كان البقاء ممكناً اشترط، وإلا فلا وكأن ميل المصنف إلى التوقف، ولذلك ذكر دلائل الفرق، وأجاب عنها فالمشترطون مطلقاً قالوا **أولاً**: لو كان المشتق حقيقة بعد انقضائه لما صح نفيه وقد صح إذ يصح نفيه في الحال وأنه يستلزم النفي مطلقاً لأن النفي في الحال أخص من النفي في الجملة وكلما صح الملزوم صح اللازم، الجواب لا نسلم أن نفيه في الحال يستلزم نفيه مطلقاً فإن الثبوت في الحال أخص من الثبوت مطلقاً والمنفي في نفيه في الحال هو الثبوت في الحال وفي نفيه هو الثبوت مطلقاً، والثبوت في الحال أخص من الثبوت ولا شك أن نفي الأخص لا يستلزم نفي الأعم وقد يجاب عنه بأن المراد النفي المقيد بالحال لا نفي المقيد بالحال فإن قيل فاللازم النفي في الجملة ولا ينافي الثبوت في الجملة قلنا ينافيه لغة للتكاذب بهما عرفاً، والجواب أنه لو ادعى صدقه على إطلاقه لغة منعناه أو عقلاً فلا تنافي قالوا **ثانياً**: لو صح الإطلاق حقيقة باعتبار ما قبله لصح باعتبار ما بعده ولا يصح اتفاقاً بيان الملازمة أنه يصح باعتبار ثبوته في الحال فقيد كونه في الحال إما أن يعتبر في المصحح فتنتفي الصحة باعتبار ما قبله لانتفائه وهو خلاف الفرض أو يلغى فيبقى الثبوت في الجملة فتتحقق الصحة باعتبار ما بعده لتحققه، الجواب: لا نسلم أنه لو لم يعتبر قيد كونه في الحال صح باعتبار ما بعده إذ لا يلزم من عدم اعتبار هذا القيد عدم اعتبار شيء من القيود بل قد يشترط المشترك بين الحال والماضي وهو كونه ثبت له الضرب، والمشاحة في دلالة ثبت له الضرب على الماضي خاصة بعد ظهور المراد منه لا تحسن النافون لاشتراطه قالوا **أولاً**: أجمع أهل اللغة على صحة ضارب أمس والإطلاق أصله الحقيقة وعلى أنه اسم فاعل فلو لم يكن المتصف به فاعلاً حقيقة لما أجمعوا عليه عادة الجواب، أنه مجاز بدليل إجماعهم على صحة ضارب غداً وعلى أنه اسم فاعل مع أنه مجاز اتفاقاً. قالوا **ثانياً**: لو لم يصح المشتق حقيقة وقد انقضى المعنى لم يصح مؤمن لنائم وغافل لأنهما غير مباشرين للإيمان وأنه باطل للإجماع على أن المؤمن لا يخرج عن كونه مؤمناً بنومه وغفلته ويجري عليه أحكام المؤمنين وهو نائم أو غافل، الجواب أنه مجاز لامتناع كافر لمؤمن باعتبار كفر تقدم وإلا لكان مؤمناً كافراً معاً حقيقة ولزم أن يكون أكابر الصحابة كفاراً حقيقة وكذلك النائم واليقظان والحلو والحامض والحر والعبد وأمثال ذلك مما لا يحصى ويفيد استقراؤه الظن وهو قوي. قالوا **ثالثاً**: لو اشترط بقاء المعنى لما كان مثل مخبر ومتكلم حقيقة واللازم باطل بالاتفاق بيان الملازمة أنه لا يتصور حصوله إلا بحصول أجزائه وإنها حروف تنقضي أولاً فأولاً ولا تجتمع في حين فقبل حصولها لم يتحقق وبعده قد انقضى، الجواب: إن اللغة لم تبن على المشاحة في أمثال ذلك وإلا لتعذر أكثر

أفعال الحال مثل يضرب ويمشي فإنها ليست آنية بل زمانية تنقضي أجزاؤه أولاً فأولاً وبهذا صرح في المنتهى. وقد يقال: مراده فعل الحال الصريح وهو يتكلم ويخبر فيلزم أن لا يكون حقيقة في الحال بما ذكرتم من الدليل بعينه وهو باطل اتفاقاً فما هو جوابكم فهو جوابنا. وهذا أقرب إلى لفظه ههنا والتحقيق أن المعتبر المباشرة العرفية كما يقال: يكتب القرآن، ويمشي من مكانه إلى المدينة ويراد به أجزاء من الماضي ومن المستقبل متصلة لا يتخللها فصل يعدّ عرفاً تركاً لذلك الأمر وإعراضاً عنه سلمنا ذلك لكن لا يلزم من عدم اشتراط البقاء فيما تعذر عدم الاشتراط مطلقاً وهو معنى قوله وأيضاً فإنه يجب أن لا يكون كذلك أي يجب أن لا يكون المشتق مما لا يمكن بقاؤه حتى يشترط فيه البقاء وإلا لم يشترط وهذا رجوع إلى القول الثالث بتخصيص الدعوى. قال:

(مسألة لا يشتق اسم الفاعل لشيء والفعل قائم بغيره خلافاً للمعتزلة. لنا الاستقراء، قالوا: ثبت قاتل وضارب والقتل للمفعول قلنا: القتل التأثير وهو للفاعل، قالوا: أطلق الخالق على الله باعتبار المخلوق وهو الأثر لأن الخلق المخلوق وإلا لزم قدم العالم أو التسلسل وأجيب أولاً بأنه ليس بفعل قائم بغيره وثانياً: أنه التعلق الحاصل بين المخلوق والقدرة حال الإيجاد فلما نسب إلى الباري صح الاشتقاق جميعاً بين الأدلة) أقول: لا يشتق اسم الفاعل للشيء باعتبار فعل حاصل لغيره خلافاً للمعتزلة[1] فإنهم جعلوا المتكلم لله لا باعتبار كلام هو له بل كلام لجسم هو يخلقه فيه ويقولون لا معنى لكونه متكلماً إلا أنه يخلق الكلام في الجسم لنا الاستقراء يفيد القطع بذلك قالوا ثبت قاتل وضارب لغير من قام به الفعل لأن القتل والضرب هو الأثر الحاصل في المفعول وهو المقتول والمضروب، والجواب: لا نسلم أنه الأثر بل تأثير ذلك الأثر وهو قائم بفاعلهما قالوا: قد أطلق الخالق على الله باعتبار الخلق وهو المخلوق إذ لو كان غيره لكان هو التأثير فإن قدم العالم إذ لا يتصور تأثيره ولا أثر وإن حدث احتاج إلى تأثير آخر ولزم التسلسل والجواب أما **الأول**: فبأنه غير محل النزاع إذ محل النزاع فعل قائم بالغير وهذا ليس كذلك بل مجموع بعضه قائم بنفسه وبعضه قائم بذلك البعض والمجموع يعدّ قائماً بنفسه لا بغيره، وأما **ثانياً**: فبأن للقدرة

(١) الخلاف بين المعتزلة والأشعرية هو أن ما تثبته المعتزلة من الكلام تثبته الأشاعرة. فالمعتزلة يقولون إن القرآن مخلوق وأوردوا أدلة كثيرة منها أنه لو كان الكلام أزلياً فلا بد أن يصادف مأموراً مخاطباً في الأزل والكلام في غير المخاطب سفه يتعالى الله عن ذلك. ثانياً: تحدي الله للعرب بالقرآن يدل على حدوثه، وأنه لو كان قديماً لوجب كونه مثل الله تعالى. ودليلهم في القرآن قوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩﴾، و﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ والسنة قوله ﷺ: «كان الله ولا شيء ثم خلق الذكر، أما الأشاعرة فردوا على المعتزلة بقولهم: إن الله لو لم يكن متكلماً فيما لم يزل لوجب كونه أخرس أو ساكتاً. وقولهم بالآية: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ۝٤٠﴾ فلو كان القرآن مخلوق محدث لكان في إيجاد الكلام. [الفرق الكلامية: ص٢٢٨] علي المغربي.

تعلقاً حادثاً به الحدوث ضرورة وهذا التعلق إذا نسب إلى العالم فهو صدوره عن الخالق أو إلى القدرة فهو إيجابها له أو إلى ذي القدرة فهو خلقه فالخلق كون الذات تعلقت قدرته به وهذه النسبة قائمة بالخالق وباعتبارها اشتق له فيصح ما ذكرنا من الدليل على وجوب القيام لأنّا لا نعني به كونها صفة حقيقية بل سائر الإضافات قائمة بمحالها، وكذا ما ذكرتم من الدليل على أنه ليس أمراً حقيقياً مغايراً للمخلوق فإنه يدل على أنه ليس أمراً حقيقياً مغايراً فكان الحمل على هذا واجباً جمعاً للأدلة، قال:

(مسألة الأسود ونحوه من المشتقات يدل على ذات متصفة بسواد لا على خصوص من جسم وغيره بدليل صحة الأسود جسم) أقول: الأسود وغيره من المشتقات إنما يدل على ذات ما مبهمة باعتبار صفة معينة لا على خصوصية الذات من كونه جسماً أو غيره بدليل صحة قولنا الأسود جسم فإنه يفيد فائدة جديدة وليس مثل قولنا الجسم ذو السواد جسم ولولا ذلك لما صح وكان نحو قولنا: الإنسان حيوان فإنه لا يعد مفيداً وإن صح الحمل قال:

(مسألة لا تثبت اللغة قياساً خلافاً للقاضي وابن سريج، وليس الخلاف في نحو رجل ورفع الفاعل أي لا يسمى مسكوت عنه إلحاقاً بتسميته لمعين لمعنى يستلزمه وجوداً وعدماً كالخمر للنبيذ للتخمير والسارق للنباش للأخذ خفية والزاني للآئط للوطء المحرم إلا بنقل أو استقراء بالتعميم. لنا إثبات اللغة بالمحتمل، قالوا: دار الاسم معه وجوداً وعدماً قلنا ودار مع كونه من العنب وكونه مال الحي وقبلاً قالوا: ثبت شرعاً والمعنى واحد، قلنا: لولا الإجماع لما ثبت وقطع النباش وحد النبيذ إما لثبوت التعميم وإما بالقياس لا لأنه سارق أو خمر بالقياس) أقول: قد اختلف في جواز إثبات اللغة بالقياس[1] فجوّزه القاضي أبو بكر وابن سريج[2] وبعض الفقهاء والأصح منعه، ولا بد من تحرير محل النزاع أولاً ليتوارد النفي والإثبات على محل واحد فنقول ليس الخلاف فيما ثبت تعميمه بالنقل كالرجل والضارب أو بالاستقراء كرفع الفاعل ونصب المفعول وإنما الخلاف في تسمية مسكوت عنه باسم إلحاقاً له بمعين سمي بذلك الاسم لمعنى تدور التسمية به معه وجوداً وعدماً فيرى أنه ملزوم التسمية فأينما وجد وجب التسمية به، كتسمية النبيذ خمراً إلحاقاً له بالعقار لمعنى هو التخمير للعقل المشترك بينهما الذي دار معه التسمية فما لم يوجد في ماء العنب لا يسمى

---

(١) الاسم اللغوي لا يثبت بالقياس، فلا يجوز إثبات اسم الخمر للنبيذ، والزنى للوطء، والسرقة للنبش، والخليط للجار بالقياس، لأن العرب تسمي الخمر إذا حمضت خلاً لحموضتها ولا تجريه في كل حامض، وتسمي الفرس أدهم لسواده، ولا تجريه في كل أسود، وتسمي القطع في الأنف جَدعاً ولا ترتضه إلى غيره. [المستصفى: ج٢، ص٩٠، ط: القاهرة].

(٢) أحمد بن سريج البغدادي أبو العباس الشافعي، توفي ببغداد (٣٠٦هـ) من تصانيفه: التفريق بين المزني والشافعي، الخصال في الفروع، كتاب العين والدين مختصر في الفقه، الودائع لمنصوص الشرائع.

خمراً بل عصيراً وإذا وجد فيه سمي به وإذا زال عنه لم يسمّ بل خلاً وكذلك تسمية النباش سارقاً للأخذ بالخفية واللائط زانياً للإيلاج المحرم إلا أن يثبت في شيء من هذه الصور نقل أو استقراء فيخرج عن محل النزاع فلا يكون المثال مطابقاً ولا يضر فإن المثال يراد للتفهيم لا للتحقيق لنا إن القياس في اللغة إثبات اللغة بالمحتمل وهو غير جائز أما **الأولى**: فلأنه يحتمل التصريح بمنعه كما يحتمل باعتباره بدليل منعهم طرد الأدهم والأبلق والقارورة والأجدل والأخيل وغيرها مما لا يحصى فعند السكوت عنهما يبقى على الاحتمال، وأما **الثانية**: فلأنه بمجرد احتمال وضع اللفظ للمعنى لا يصح الحكم بالوضع فإنه تحكم باطل وأيضاً يجب الحكم بوضع اللفظ بغير قياس إذا قام الاحتمال وهو باطل بالاتفاق، قالوا: **أولاً**: دار الاسم مع المعنى وجوداً وعدماً فدل على أنه المعتبر لأن الدوران يفيد ظن العلية، فالجواب المعارضة على سبيل القلب بأنه دار أيضاً مع المحل ككونه ماء العنب ومال الحي ووطأ في القبل فدل على أنه معتبر كما ذكرتم فالمعنى جزء العلة فلا يستلزم، **قالوا ثانياً**: ثبت القياس شرعاً فيثبت لغة إذ المعنى الموجب للثبوت فيهما واحد وهو الاشتراك في معنى يظن اعتباره بالدوران الجواب لا نسلم أن المعنى واحد إذ المعنى في الشرع بالحقيقة هو الإجماع على ثبوته أو ذلك مع الإجماع ولم يتحقق ههنا فإن قيل فبم أوجب الشافعي[1] رحمه الله قطع النباش وحد النبيذ قلنا ذلك إما لثبوت تعميم السرقة والخمر بالنقل وإما لقياسهما على السارق والخمر قياساً شرعياً في الحكم لا لأنه يسمى سارقاً وخمراً بالقياس في اللغة. قال:

(مسألة الحروف معنى قولهم الحرف لا يستقل بالمفهومية أن نحو من وإلى مشروط في دلالتها على معناها الإفرادي ذكر متعلقها ونحو الابتداء والانتهاء وابتدأ وانتهى غير مشروط فيها ذلك وأما نحو ذو وفوق وتحت وإن لم تذكر إلا بمتعلقاتها لأمر فغير مشروط فيها ذلك لما علم من أن وضع ذو بمعنى صاحب ليتصول به إلى الوصف بأسماء الأجناس اقتضى ذكرالمضاف إليه وأن وضع فوق بمعنى مكان ليتوصل به إلى علو خاص اقتضى ذلك وكذا البواقي) أقول: قد سمعت قول النحاة الحرف لا يستقل بالمفهومية وعليه إشكال فأراد تقرير المراد **أولاً**، والإشارة إلى الأشكال **ثانياً** وحله **ثالثاً**، أما تقريره فهو أن معناه أن نحو من وإلى مشروط في وضعها دالة على معناها الإفرادي وهو الابتداء والانتهاء ذكر متعلقها من دار أو سوق أو غيرهما مما يدخل عليه الحرف ومنه الابتداء وإليه الانتهاء والاسم نحو الابتداء والانتهاء والفعل نحو ابتدأ وانتهى غير مشروط فيه ذلك، وأما الأشكال فهو أن نحو ذو وأولو وأولات وقيد وقيس وقاب وأيّ وبعض وكل وفوق وتحت وأمام وقدّام وخلف ووراء

---

(١) محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع القرشي أبو عبد الله. الإمام الشافعي ولد عام (١٥٠هـ) وتوفي عام (٢٠٤هـ).

من تصانيفه: إثبات النبوة والرد على البراهمة، أحكام القرآن، الفقه الأكبر، الأم، الجديد والقديم ومصنفات أخرى.

مما لا يحصى كذلك إذ لم يجوّز الواضع استعمالها إلا بمتعلقاتها فكان يجب كونها حروفاً وأنها أسماء، وأما الحل فهو أنها وإن لم يتفق استعمالها إلا كذلك لأمر ما عرض فغير مشروط في وضعها دالة ذلك لما علم أن ذو بمعنى صاحب ويفهم منه عند الأفراد ذلك لكن وضعه له لغرض ما وهو التوصل به إلى الوصف بأسماء الأجناس في نحو زيد ذو مال وذو فرس فوضعه ليتوصل به إلى ذلك هو الذي اقتضى ذكر المضاف إليه لا أنه لو ذكر دونه لم يدل على معناه نعم لم يحصل الغرض من وضعه والفرق بين عدم فهم المعنى وبين عدم فائدة الوضع مع فهم المعنى ظاهر وكذلك فوق وضع لمكان له علو ويفهم منه عند الأفراد ذلك لكن وضعه له ليتوصل به إلى علو خاص اقتضى ذكر المضاف إليه وكذلك بواقي الألفاظ قال في «المنتهى» وأشكل منه نحو على وعن والكاف في الاسمية إذ معناها أسماء وحروفاً واحد، والجواب أنه يجب رده إلى ذلك وإن لم يقو هذا التقرير فيه إجراء للبابين على ما علم من لغتهم فيهما ولا يخفى ما في هذا الكلام من التمحل والتحكم وإن كنت تريد حقيقة الحال في ذلك فاعلم **أولاً**: مقدمة وهي أن اللفظ قد يوضع وضعاً عاماً لأمور مخصوصة كسائر صيغ المشتقات والمبهمات فإن الواضع لما قال صيغة فاعل من كل مصدر لمن قام به مدلوله وصيغة مفعول منه لمن وقع عليه علم منه حال نحو ضارب ومضروب من غير تعرض لخصوصهما وكذلك إذا قال هذا لكل مشار إليه مخصوص وأنا لكل متكلم والذي لكل معين بجملة وليس وضع هذا كوضع رجل فإن الموضوع له فيه عام وهذه وضعت باعتبار المعنى العام للخصوصيات التي تحته حتى إذا استعمل رجل في زيد بخصوصه كان مجازاً وإذا أريد به العام المطابق له كان حقيقة بخلاف هذا وأنا والذي فإنه إذا أريد بها الخصوصيات كانت حقائق ولا يراد بها العموم أصلاً فلا يقال هذا، والمراد أحد مما يشار إليه ولا أنا ويراد به متكلم ما وإذ قد تحقق ذلك فنقول الحرف وضع باعتبار معنى عام وهو نوع من النسبة كالابتداء والانتهاء لكل ابتداء وانتهاء معين بخصوصه والنسبة لا تتعين إلا بالمنسوب إليه فالابتداء الذي للبصرة يتعين بالبصرة والانتهاء الذي للكوفة يتعين بالكوفة فما لم يذكر متعلقه لا يتحصل فرد من ذلك النوع هو مدلول الحرف لا في العقل ولا في الخارج، وإنما يتحصل بالمنسوب إليه فيتعقل بتعقله بخلاف ما وضع للنوع نفسه كالابتداء والانتهاء بخلاف ما وضع لذات ما باعتبار نسبة نحو ذو وفوق وعلى وعن والكاف إذا أريد به علو وتجاوز وشبه مطلقاً، فهو كالابتداء والانتهاء قال:

(مسألة الواو للجمع المطلق لا لترتيب ولا معية عند المحققين لنا النقل عن الأئمة أنه كذلك واستدل لو كان للترتيب لتناقض وأدخلوا الباب سجداً وقولوا حطة مع الأخرى ولم يصح تقاتل زيد وعمرو ولكان جاء زيد وعمرو بعده تكراراً وقبله تناقضاً وأجيب بأنه مجاز لما سيذكر قالوا اركعوا واسجدوا قلنا الترتيب مستفاد من غيره، قالوا: إن الصفا والمروة وقال عليه السلام ابدؤوا بما بدأ الله به قلنا كان له لما احتيج إلى ابدؤوا قالوا رد عليه السلام على قائل ومن عصاهما فقد غوى وقال قل ومن عصى الله ورسوله قلنا لترك إفراد اسمه

بالتعظيم بدليل أن معصيتهما لا ترتيب فيها قالوا إذا قال لغير المدخول بها أنت طالق وطالق وطالق وقعت واحدة بخلاف أنت طالق ثلاثاً وأجيب بالمنعم وهو الصحيح وقول مالك رحمه الله والأظهر أنها مثل ثم إنما قاله في المدخول بها يعني تقع الثلاث ولا ينوي في التأكيد)

أقول: الواو العاطفة تجمع بين أمرين في ثبوت نحو ضرب زيد وأكرم عمرو أو في حكم نحو ضرب زيد وعمرو أو في ذات نحو ضرب وأكرم زيد ولا يجب الاجتماع في الزمان وهو المعبر عنه بالمعية ولا عدم الاجتماع وكونهما في زمانين مع تأخر ما دخلت هي عليه وهو المعبر عنه بالترتيب بل للجمع المشترك بينهما المحتمل في الوجود لهما من غير تعرض في الذكر لشيء منهما ولا يلزم من عدم التعرض للمعية التعرض للترتيب وقيل إنه للترتيب فقوله لا لترتيب تنبيه على الخلاف وقوله ولا معية لئلا يتوهم أنه ينفي الترتيب اشتراطاً للمعية، لنا النقل عن أئمة اللغة أنها كذلك نقل أبو علي الفارسي[1] أنه مجمع عليه وذكر سيبويه[2] في خمسة عشر موضعاً من كتابه واستدل عليه بأنها لو كانت للترتيب لزم محذورات منها أنه يتناقض قوله تعالى: ﴿وَٱدۡخُلُواْ ٱلۡبَابَ سُجَّدٗا وَقُولُواْ حِطَّةٞ﴾ [البقرة: ٥٨] مع الآية الأخرى وهو قوله: ﴿وَقُولُواْ حِطَّةٞ وَٱدۡخُلُواْ ٱلۡبَابَ سُجَّدٗا﴾ [الأعراف: ١٦١] إذاً القصة واحدة والتناقض في كلامه محال، ومنها أن لا يصح تقاتل زيد وعمرو وإذ لا يتصور في فعل يعتبر في مفهومه الإضافة المقتضية للمعية ترتيب وأنه صحيح باتفاق ومنها أن يكون قولنا: جاء زيد وعمرو بعده تكراراً لاستفادة البعدية من الواو وقولنا: جاء زيد وعمرو قبله تناقضاً وهو مجيئة بعد الواو وقيل لقبله واللازم منتف بالاتفاق، والجواب غاية ما ذكرتم صحة إطلاقها من غير إرادة ترتيب ولا يلزم كونه حقيقة فيه غايته أن يقال المجاز خلاف الأصل فنقول لكن يجب المصير إليه إذا دل الدليل عليه وما سنذكره من أنه للترتيب يدل عليه ولا يخفى عليك أن هذه معارضة لا تنفي صحة الدليل نعم لو تم دليلهم لتوقف دليلنا للتعارض فوجب الترجيح وأنه لا يتم كما سترى قالوا: **أولاً**: قال الله تعالى: ﴿ٱرۡكَعُواْ وَٱسۡجُدُواْ﴾ [الحج: ٧٧] ففهم منه أن السجود بعد الرجوع ولولاه لجاز الأمران، والجواب: لا نسلم أن الترتيب فهم منه ولعله مستفاد من غيره إذ لا يلزم من موافقة الحكم للدليل كونه منه ولا من عدم دلالته عليه عدم الدليل مطلقاً، قالوا **ثانياً**: لما نزل أن الصفا والمروة من شعائر الله قال عليه السلام: «ابدؤوا بما بدأ الله به»[3]، فصرح بوجوب الابتداء بما بدأ الله به ويفهم

---

(١) الحسن بن أحمد بن عبد الغفار بن محمد بن سليمان بن أبان الفارسي (أبو علي) ولد عام (٢٨٨هـ) نحوي، صرفي، عالم بالعربية والقراءات، سمع الحديث وبرع في علم النحو وانفرد به توفي في (٣٧٧هـ). من تصانيفه: الإيضاح في النحو، التكملة في التصريف.

(٢) أبو بشير عمرو بن عثمان بن قنبر الملقب بسيبويه مولى بني الحرث بن كعب ولد ببيضة وسكن البصرة وتوفي بمدينة ساوه عام (١٧٧هـ). من تصانيفه: كتاب في النحو مشهور بكتاب سيبويه.

(٣) أخرجه مسلم بلفظ: ابدأ بما بدأ الله به، كتاب الحج، باب حجة النبي (الحديث ٢١٣٧).

منه الترتيب الوجوب على ابتداء الله به ولولا أنه للترتيب لما كان كذلك، والجواب: أنه لنا لا علينا فإن الترتيب مستفاد من قوله ابدؤوا بما بدأ الله به، ولو كان الواو للترتيب لفهموه من الآية فلم يشكوا فيه فلم يسألوا فلم يحتاجوا إلى قوله ابدؤوا فلما سألوا علمنا أنها ليست للترتيب، قالوا **ثالثاً**: خطب أعرابي عند رسول الله ﷺ فقال: من أطاع الله ورسوله فقد اهتدى، ومن عصاه فقد غوى. فقال ﷺ: «بئس خطيب القوم أنت قل: ومن عصى الله ورسوله» ولولا أن الواو للترتيب لما كان بين العبارتين فرق فما كان للرد والتلقين معنى. والجواب: لا نسلم عدم الفرق حينئذ إذ الإفراد بالذكر فيه تعظيم ليس في القرآن مثله فردّ عليه لتركه التعظيم الذي كان يحصل بالإفراد لو أفرد، ويدل عليه أن معصيتهما لا ترتيب فيها لأن كلا آمر بطاعة الآخر فمعصيته معصية لهما ولأنهما تطابقا في الأوامر طرّاً، قالوا: **رابعاً**: قال قائل لغير المدخول بها: أنت طالق وطالق وطالق[1] وقعت واحدة ولو قال: أنت طالق ثلاثاً وقعت الثلاث وما ذلك إلا بإفادة العبارة الأولى الترتيب فتبين بالطلقة الأولى فلا يبقى المحل قابلاً للثانية والثالثة ولا ترتيب في العبارة الثانية فلحقها الثلاث دفعة ولولا أن الواو للترتيب لما كان بينهما فرق، والجواب منع وقوع الواحدة في العبارة الأولى بل يقع الثلاث وهو الصحيح من مذهب مالك رحمه الله عند المصنف، فإن قيل: فقد قال مالك رحمه الله: والأظهر أنها مثل، ثم والاتفاق على أن ثم للترتيب وأنه لا يقع بها إلا واحدة، قلنا: إنما قال ذلك في المدخول بها ولا يعني به أن الواو مثل ثم في المعنى بل في الحكم، فيقع الثلاث ولا ينوّي في التأكيد تنوية أي لا يوكل إلى نيته إذا قال أردت به التأكيد إرادة أن لا يقع إلا واحدة لأن التأكيد يؤتى بغير الواو غالباً والواو ظاهر في التعدد ومثله لا يعتبر فيه النية قال:

(الثالث: ابتداء الوضع[2] ليس بين اللفظ ومدلوله مناسبة طبيعية لنا القطع بصحة وضع اللفظ للشيء ونقيضه وضده وبوقوعه كالقرء والجون قالوا لو تساوت لم تختص قلنا تختص

---

(١) قال الشافعية: لو قال لغير الموطوءة أنت طالق وطالق وطالق تقع طلقة واحدة لأنها تبين بالأولى، فلا يقع ما بعدها. والمالكية مذهبهم لا يخرج عن ذلك، قال الدردير: وإن كرره ثلاثاً بلا عطف لزمه ثلاث في المدخول بها كغيرها. والحنابلة في هذا مع الشافعية. ولو قال: أنت طالق طالق طالق فتقع واحدة عند الجمهور. [فتح باب العناية: ج٢، ص١٠٥].

(٢) اختلف في واضع اللغة على أقوال، الأول: أن الواضع هو الله سبحانه وتعالى فهي توقيفية.
الثاني: أن الواضع هو البشر.
الثالث: ابتداء اللغة توقيفي وقع بالتعليم من الله والباقي بالاصطلاح.
الرابع: ابتداؤها وقع بالاصطلاح والباقي توقيفي.
الخامس: أن نفس الألفاظ دلت على معانيها بذاتها.
السادس: أنه يجوز كل من هذه الأقوال من غير جزم بأحدها. وقال الغزالي: أما الواقع في هذه الأقسام فلا مطمع في معرفته يقيناً إلا ببرهان عقلي أو بتواتر خبر أو سمع قاطع ولا قطع في أحد هذه الاحتمالات فلا يبقى إلا رجم الظن، ذكره في [المستصفى: ج١، ص٣١٨].

بإرادة الواضع المختار) أقول: فرغ من أقسام الموضوعات فشرع في بيان ابتداء وضعها وقد زعم عباد بن سليمان الصيمري وأهل التكسير[1] وبعض المعتزلة أن بين اللفظ والمعنى مناسبة ذاتية والحق خلافه لنا أنه يصح وضع كل لفظ لكل معنى حتى لنقيض ما قد وضع له وضده فإنه لو فرض ذلك لم يلزم منه محال لذاته بل ذلك معلوم الوقوع كالقرء للطهر والحيض وهما نقيضان والجون للأسود والأبيض وهما ضدان ولو كان الدلالة لمناسبة ذاتية لما كان كذلك وتقريره أنا لو فرضنا وضع اللفظ الدال على الشيء لنقيضه أو لضده دل عليه دون هذا المدلول أولهما فعليهما وما بالذات لا يختلف ولا يتخلف، قالوا: لو تساوت الألفاظ بالنسبة إلى المعاني لم تختص الألفاظ بالمعاني وإلا لزم الاختصاص بدون تخصيص، والتخصيص بدون مخصص، وكلاهما محال، الجواب: نختار التخصيص ولا نسلم أنه دون مخصص لأن المخصص لا ينحصر في المناسبة وإرادة الواضع المختار تصلح مخصصاً من غير انضمام داعية إليها فمن الله تعالى كتخصيص الحدوث بوقته ومن الناس كتخصيص الإعلام بالأشخاص واعلم أن المخالف لعله يدعي ما يدعيه الاشتقاقيون من ملاحظة الواضع مناسبة ما بين اللفظ ومدلوله في الوضع وإلا فبطلانه ضروري قال:

(مسألة قال الأشعري: علمها الله بالوحي أو بخلق الأصوات أو بعلم ضروري البهشمية وضعها البشر واحد أو جماعة وحصل التعريف بالإشارة والقرائن كالأطفال الأستاذ القدر المحتاج إليه في التعريف بتوقيف وغيره محتمل وقال القاضي الجميع ممكن ثم الظاهر قول الأشعري قال: وعلم آدم الأسماء قالوا ألهمه أو علمه ما سبق، قلنا: خلاف الظاهر، قالوا: الحقائق بدليل ثم عرضهم قلنا أنبؤني بأسماء هؤلاء، تبين لنا أن التعليم لها والضمير للمسميات واستدل بقوله واختلاف ألسنتكم والمراد اللغات باتفاق قلنا التوقيف والأقدار في كونه آية سواء البهشمية وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه، دل على سبق اللغات وإلا لزم الدور، قلنا: إذا كان آدم عليه السلام هو الذي علمها اندفع الدور وأما جواز أن يكون التوقيف بخلق الأصوات أو بعلم ضروري فخلاف المعتاد، الأستاذ إن لم يكن المحتاج إليه توقيفياً لزم الدور لتوقفه على اصطلاح سابق قلنا يعرف بالترديد والقرائن كالأطفال) أقول: لما ثبت أن دلالة الألفاظ بالوضع فالواضع هو الله أو الخلق أو بالتوزيع ثم إما أن يجزم بأحد الثلاثة أولاً فهذه أربعة أقسام قال بكل قسم منها قائل، فقال الشيخ أبو الحسن الأشعري ومتابعوه: الواضع للغات هو الله وعلمها بالوحي أو بخلق أصوات تدل عليها وإسماعها الواحد أو الجماعة أو بخلق علم ضروري بها. وقال البهشمية[2] ـ وهم أصحاب أبي

---

(١) أهل التكسير: أي علم الحروف.

(٢) وهم أتباع أبي هاشم الجُبائي، ابن أبي الجُبائي ويقال لهم الذمية. قالوا بالموازنة وهي أن الطاعة والمعصية إذا تساويا تساقطا حتى كأن صاحبهما لم يصنع شيئاً لا خيراً ولا شراً ولا يستحق ثواباً ولا

هاشم ـ: وضعها البشر واحد أو جماعة ثم حصل التعريف بالإشارة والتكرار كما في الأطفال يتعلمون اللغات بترديد الألفاظ مرة بعد أخرى مع قرينة الإشارة وغيرها. وقال الأستاذ أبو إسحاق الأسفراييني: القدر المحتاج إليه في التعريف يحصل بالتوقيف من قبل الله وغيره محتمل للأمرين. وقال القاضي أبو بكر: الجميع ممكن عقلاً وشيء من أدلة المذاهب لا يفيد القطع فوجب التوقف وهذا هو الصحيح. ثم إن كان النزاع في الظهور لا في القطع فالظاهر قول الأشعري لقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١] دل على تعليم الله الأسماء لآدم(١) وهو ظاهر في أنه الواضع دون البشر فكذلك الأفعال والحروف إذ لا قائل بالفصل ولأن التكلم وهو الغرض يعسر بدونهما ولأنهما أسماء في اللغة والتخصيص اصطلاح طرأ والمخالف ينفصل عن هذه الآية بتأويلها فتارة في التعليم وتارة في الأسماء، أما في التعليم فذكروا تأويلين أحدهما أن المراد به الإلهام بأن يضع نحو قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمْنَٰهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَّكُمْ﴾ [الأنبياء: ٨٠] **ثانيهما**: علمه ما سبق وضعه من خلق آخر الجواب أنه خلاف الظاهر إذ المتبادر من تعليم الأسماء تعليم وضعها لمعانيها والأصل عدم وضع سابق وأما في الأسماء فقالوا: المراد بها الحقائق بدليل قوله تعالى: ﴿ثُمَّ عَرَضَهُمْ﴾ [البقرة: ٣١] والضمير للأسماء إذ لم يتقدم غيره والضمير المذكر لا يصلح للأسماء إلا إذا أُريد به المسميات مع تغليب العقلاء، الجواب: أن التعليم للأسماء والضمير للمسميات. وإن لم يتقدم لها ذكر في اللفظ للقرينة الدالة عليها أو يدل على أن التعليم للأسماء قوله: أنبؤني بأسماء هؤلاء، فلما أنبأهم بأسمائهم ولولا أن التعليم للأسماء لما صح الإلزام واستدل بقوله تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ﴾ [الروم: ٢٢] والمراد اللغات بالاتفاق إذ لا كثير اختلاف في العضو وإذ بدائع الصنع في غيره أكثر، الجواب: التوقيف عليها بعد الوضع وإقدار الخلق على وضعها في كون اختلاف الألسنة آية سواء فلا يدل كونه آية على ثبوت أحدهما دون الآخر، احتج البهشمية بقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ﴾ [إبراهيم: ٤] أي: بلغتهم دل على سبق اللغات الإرسال

= عقاباً. وقالوا: إن الإمامة تكون بالاختيار وأن الصحابة مترتبون في الفضل ترتبهم في الإمامة. وكان أبو هاشم يقول: إنه لو طال عمر إنسان من المسلمين في الأعمال الصالحة لأمكن أن يوازي عمل النبي. [معجم الفرق الإسلامية: ص٦٤].

(١) قال ﷺ: وعلم آدم الأسماء كلها حتى القصعة والقُصيعة، والأسماء هنا بمعنى العبارات، فإن الاسم قد يطلق ويراد به المسمى، قال ابن عباس وعكرمة ومجاهد وابن جبير: علمه أسماء جميع الأشياء عاليها، جليلها وحقيرها. وروى عاصم بن كليب عن سعد مولى الحسن بن علي قال: كنت جالساً عند ابن عباس فذكروا اسم الآنية واسم الوطء. قال ابن عباس: الآية. قال ابن خويز منداد: في هذه الآية دليل على أن اللغة مأخوذة توقيفاً. وأن الله تعالى علمها آدم جملة وتفصيلاً وكذلك قال ابن عباس: علمه أسماء كل شيء حتى الجفنة والمحلب، قال الطبري: علمه أسماء الملائكة وذريته. [تفسير القرطبي، الجزء الأول، ص٣٢٠].

ولو كان بالتوقيف ولا يتصور إلا بالإرسال السبق الإرسال اللغات فيلزم الدور، قوله: وإلا لزم الدور أي فيصح ما قلنا وإلا لزم الدور، الجواب: أنه تعالى علمها آدم كما دلت عليه الآية وإذا كان آدم هو الذي علمها لا قوم رسول اندفع ما ذكرتم من الدور وقد أجيب عن حجة البهشمية بمنع كون التوقيف بالإرسال لجواز أن يكون بخلق الأصوات أو بخلق علم ضروري كما تقدم وردّه المصنف بأنه خلاف المعتاد فلو لم يقطع بعدمه فلا أقل من مخالفته للظاهر مخالفة قوية احتج الأستاذ بأنه إن لم يكن القدر المحتاج إليه في الاصطلاح بالتوقيف لزم الدور لتوقف الاصطلاح على سبق معرفة ذلك القدر والمفروض أنه يعرف بالاصطلاح فيلزم توقفه على سبق الاصطلاح المتوقف على معرفته وهو الدور قوله على اصطلاح سابق تقرير لكون الدور دور تقدم لا دور معية والمراد كون الاصطلاح موصوفاً بالسبق لا أنه يحتاج إلى اصطلاح آخر قبل ذلك الاصطلاح وإلا لكان اللازم هو التسلسل لا الدور، والجواب: منع توقفه على الاصطلاح بل يعرف بالترديد والقرائن كالأطفال. قال:

(الرابع: طريق معرفتها التواتر فيما لا يقبل التشكيك كالأرض والسماء والحر والبرد والآحاد في غيره) أقول: قد فرغ من حد اللغات وأقسامها وابتداء وضعها فشرع يبين طريق معرفتها وهو النقل لأن وضع لفظ معين لمعنى معين من الممكنات والعقل لا يستقل بها والنقل ستعلم أنه متواتر يفيد القطع وآحاد تفيد الظن واللغات قسمان قسم لا يقبل التشكيك كالأرض والسماء والحر والبرد مما يعلم وضعه لما يستعمل فيه قطعاً وقسم يقبله كاللغات العربية فالطريق فيما لا يقبل التشكيك هو التواتر وفي غيره الآحاد وفي عبارته إشارة إلى دفع ما شكك به بعضهم فقال: أكثر الألفاظ دوراناً على الألسن كلفظ الله وقع فيه الخلاف أسرياني هو أم عربي مشتق ومم أو موضوع ولم فما ظنك بغيره وأيضاً الرواة معدودة كالخليل[١] والأصمعي[٢] ولم يبلغوا عدد التواتر فلا يحصل القطع بقولهم وأيضاً فإنهم أخذوا من تتبع كلام البلغاء والغلط عليهم جائز ووجه الدفع أن القدح في القسم **الأول**: سفسطة لا يستحق الجواب. **والثاني**: يكفي فيه الظن وما ذكروه لا يقدح فيه. واعلم أن النقل قد يحتاج في إفادته العلم بالوضع إلى ضميمة عقلية كما يروى أن الجمع المحلى باللام يدخله الاستثناء وأنه لإخراج ما لولاه لوجب دخوله فيعلم أنه للعموم وهذا لا يخرج من القسمين إذ لا يراد بالنقل أن يكون النقل مستقلاً بالدلالة من غير مدخل للعقل فيه إذ

---

(١) الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي الأزدي اليحمُري البصري (أبو عبد الرحمٰن) نحوي، لغوي، أول من استخرج العروض، توفي عام (١٠٠هـ) في البصرة. من تصانيفه: العروض، الشواهد، النقط والشكل، الإيقاع.

(٢) عبد الملك بن قريب بن عبد الملك بن علي بن أصمع الباهلي المعروف بالأصمعي (أبو سعيد) ولد عام (١٢٢هـ) أديب لغوي، نحوي، فقيه، أصولي، توفي بالبصرة عام (٢١٦هـ). من تصانيفه: نوادر العرب، الأجناس في أصول الفقه، كتاب اللغات.

صدق المخبر لا بد منه وأنه عقلي، قال:

(الأحكام[1] لا يحكم العقل بأن الفعل حسن أو قبيح في حكم الله تعالى ويطلق لثلاثة أمور إضافية لموافقة الغرض ومخالفته ولما أمرنا بالثناء عليه والذم ولما لا حرج فيه ومقابله وفعل الله تعالى حسن بالاعتبارين الأخيرين وقالت المعتزلة والكرامية والبراهمة الأفعال حسنة وقبيحة لذاتها فالقدماء من غير صفة وقوم بصفة وقوم بصفة في القبيح والجبائية بوجوه واعتبارات لنا لو كان ذاتياً لما اختلف وقد وجب الكذب إذا كان فيه عصمة نبي والقتل والضرب وغيرهما، وأيضاً لو كان ذاتياً لاجتمع نقيضان في صدق من قال لأكذبن غداً وكذبه) أقول: قد استوفى مبادىء هذا العلم من اللغات وها هي مباديه من الأحكام والكلام في الحاكم ونفس الحكم والمحكوم فيه والمحكوم عليه، أما الحاكم فهو عندنا الشرع دون العقل، ولا نعني به أن العقل لا حكم له في شيء أصلاً بل أنه لا يحكم بأن الفعل حسن أو قبيح[2] في حكم الله تعالى وأن الحسن والقبح إنما يطلق لثلاثة أمور إضافية لا ذاتية، **الأول**: لموافقة الغرض ومخالفته وليس ذاتياً لاختلافه باختلاف الأغراض. **الثاني**: ما أمر الشارع بالثناء على فاعله أو بالذم له وليس ذاتياً إذ يختلف بالأحوال والأزمان **الثالث**: ما لا حرج في فعله وما فيه حرج وليس ذاتياً لما ذكرناه آنفاً والمباح وفعل غير المكلف حسن بهذا التفسير وبالتفسير الثاني ليس حسناً ولا قبيحاً وفعل الله تعالى بالاعتبار الأول لا يوصف بحسن ولا قبح لتنزهه عن الغرض وهو بالاعتبارين الأخيرين حسن، أما **الثالث**: فمطلقاً وأما بالثاني فبعد ورود الشرع لا قبله سواء فيه فعله قبل الشرع وبعده وقالت المعتزلة: والكرامية[3]

---

(١) الحكم لغة: القضاء، وأصل معناه المنع، واصطلاحاً عند جمهور الأصوليين: هو خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاه أو تخيراً أو وضعاً.
أما عند الفقهاء فهو أثر خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاءً أو تخيراً أو وضعاً، فالحكم عندهم هو الأثر أي الوجوب ونحوه، وليس الخطاب نفسه، [الموسوعة الفقهية: ج١٨، ص٦٥].

(٢) رد الغزالي على المعتزلة فقال: إن مثارات الغلط في هذه المسألة هي ثلاثة:
الغلط الأول: أن الإنسان يطلق اسم القبح على ما يخالف غرضه، وإن كان يوافق غرض غيره من حيث إنه لا يلتفت إلى الغير فإن كل طبع مشغوف بنفسه ومستحق لغيره فيقضي بالقبح مطلقاً وربما يضيف القبح إلى ذات الشيء.
الغلط الثاني: أن ما هو مخالف بالغرض في جميع الأحوال إلا في حالة واحدة نادرة قد لا يلتفت الوهم إلى تلك الحالة النادرة بل لا يخطر بالبال فيراه مخالفاً في كل الأحوال فيقضي بالقبح مطلقاً.
الغلط الثالث: سببها سبق الوهم إلى العكس فإنما يُرى مقروناً بالشيء أيضاً لا محالة مقروناً به مطلقاً، ولا يدري أن الأخص أبداً مقروناً بالأعم والأعم لا يلزم أن يكون مقروناً بالأخص. ا.هـ [المستصفى: ج١، ص٣٧، ط: القاهرة].

(٣) فرقة مستقلة من الصفاتية المجسمة، أتباع أبي عبدالله محمد بن كرام الجستاني المتوفى عام (٢٥٥هـ) دعا ابن كرام إلى تحسيد معبوده فقال: إنه جسم له حد ونهاية من تحته، والجهة التي منها يلاقي عرشه، وقال: إن الله تعالى مماس لعرشه وأن العرش مكان له، ووصفه بالثقل وذلك أنه قال في تفسير قوله

والبراهمة الأفعال حسنة وقبيحة لذواتها فمنها ما هو ضروري كحسن الصدق النافع وقبح الكذب المضر، ومنها ما هو نظري كحسن الصدق المضر وقبح الكذب النافع، ومنها ما لا يدرك إلا بالشرع كالعبادات فإن حسن صوم آخر رمضان وقبح صوم أول شوال مما لا سبيل للعقل إليه لكن الشرع إذا ورد به كشف عن حسن وقبح ذاتيين ثم اختلفوا فقال القدماء يحصل الحسن والقبح للفعل من غير صفة توجبه بل بذاته، وقال قوم: ويحصل بصفة توجبه فيهما وقال قوم: يحصل بصفة توجبه في القبيح فقط والحسن يكفي فيه عدم موجب القبح وقال الجبائية[1]: يحصل بصفة توجبه فيهما لكنها ليست صفة حقيقية بل وجوه واعتبارات تختلف كلطم اليتيم للتأديب أو للتعذيب، لنا: لو كان الحسن والقبح ذاتياً لما اختلف بأن يكون فعل واحد حسناً تارة وقبيحاً أخرى واللازم باطل أما الملازمة فلأنه لو اختلف لزم انفكاك ما هو ذاتي للشيء عنه وأنه محال، وأما بطلان اللازم فلأن الكذب قبيح وقد يحسن فإنه يجب إذا كان فيه عصمة نبي من ظالم أو إنقاذ بريء ممن يقصد سفك دمه وكذلك القتل والضرب وغيرهما من الأفعال مما يجب تارة ويحرم أخرى ولنا أيضاً لو كان ذاتياً لاجتمع النقيضان واللازم باطل بيان الملازمة أنه إذا قال لأكذبن غداً فهذا خبر لا يخلو عن الصدق والكذب وأيا ما كان يجتمع النقيضان أما الصدق فلأنه عبارة عن وقوع متعلقه وهو الكذب في آخر فيجتمع فيه صفتا الحسن والقبح الذاتيتان وأنهما متناقضان وأما الكذب فلأنه عبارة عن انتفاء متعلقه فهو ترك الكذب ويلزم المحال بعينه، قال:

(واستدل لو كان ذاتياً لزم قيام المعنى بالمعنى لأن حسن الفعل زائد على مفهومه وإلا لزم من تعقل الفعل تعقله ويلزم وجوده لأن نقيضه لا حسن وهو سلب وإلا استلزم حصوله محلاً موجوداً ولم يكن ذاتياً وقد وصف الفعل به فيلزم قيامه به واعترض بإجرائه في الممكن وبأن الاستدلال بصورة النفي على الوجود دور لأنه قد يكون ثبوتاً أو منقسماً فلا يفيد ذلك واستدل فعل العبد غير مختار فلا يكون حسناً ولا قبيحاً لذاته إجماعاً لأنه إن كان لازماً فواضح وإن كان جائزاً فإن افتقر إلى مرجح عاد التقسيم وإلا فهو اتفاقي وهو ضعيف فإنا نفرق بين الضرورية والاختيارية ضرورة ويلزم عليه فعل الباري وأن لا يوصف بحسن ولا قبح شرعاً

= تعالى: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ ۝١﴾، إنها انفطرت من ثقل الرحمٰن عليها، وقال أصحابه بحدوث الله وإدراكاته للمرئيات، وينسب لابن كرام كتاب عذاب القبر. [معجم الفرق: ص٢١٣].

(١) الجبائية: هم أصحاب أبي علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي المتوفى سنة ٢٩٥هـ. وهو من معتزلة البصرة وكان المعتزلة على زمنه في البصرة على مذهبه، قالوا: إن الله متكلم بكلام مركب من حروف وأصوات يخلقه الله تعالى في جسم، والعبد خالق لفعله ومرتكب للكبيرة لا مؤمن ولا كافر، وإذا مات بلا توبة يخلد في النار. ولا كرامة للأولياء وأن الله لا يُرى في الآخرة. ومن أقوال الجبائي: إن أسماء الله جارية على القياس، وقال: إن الله تعالى عالم بذاته قادر، حي لذاته ومعنى ذاته، أي لا يقتضي كونه عالماً أو حال توجب كونه عالماً. [معجم الفرق: ص٨٠].

والتحقيق أنه يترجح بالاختيار) أقول: دليلان لأصحابنا استضعفهما استدل لو كان ذاتياً لزم قيام المعنى بالمعنى أي العرض بالعرض واللازم باطل، أما **الأولى**: فلأن حسن الفعل مثلاً أمر زائد على مفهوم الفعل وإلا لزم من تعقل الفعل تعقله ولا يلزم إذ يعقل الفعل ولا يخطر بالبال حسنه ثم يلزم أن يكون أمراً وجودياً لأن نقيضه لا حسن وهو سلب إذ لو لم يكن سلباً لاستلزم محلاً موجوداً فلم يصدق على المعدوم إنه ليس بحسن وإنه باطل بالضرورة وأيضاً إذا لم يصدق عليه أنه ليس بحسن صدق عليه أنه حسن إذ لا مخرج عن النفي والإثبات، فلم يكن الحسن وصفاً ذاتياً إذ المعدوم لا يكون له صفة إلا مقدرة موهومة وكيف تكون صفة حقيقية ذاتية لما لا حقيقة ولا ذات له وإذا ثبت أن نقيضه سلب كان هو وجوداً وإلا ارتفع النقيضان فقد ثبت أنه زائد وجودي فهو معنى لأن ذلك هو معنى المعنى. ثم نقول: الفعل قد وصف حيث يقال الفعل حسن فيلزم قيام الحسن بالفعل لامتناع أن يوصف الشيء بمعنى يقوم بغيره والفعل أيضاً معنى وهو ظاهر فيلزم قيام المعنى بالمعنى. وأما **الثانية**: فلأنه يلزم إثبات الحكم لمحل الفعل لا له لأن الحاصل قيامهما معاً بالجوهر إذ هما معاً حيث الجوهر تبعاً له وحقيقة القيام هو التبعية في التحيز وتحقيقه في الكلام قوله فيلزم قيامه به أي قيام الحسن بالفعل أو قيام المعنى بالمعنى واعترض عليه بوجهين أحدهما النقض بإجراء الدليل في الممكن الثابت للفعل فيلزم أن لا يكون الإمكان ذاتياً فلا يكون الفعل في نفسه ممكناً، **ثانيهما**: أن الاستدلال بصورة النفي وكونه سلباً على وجود المنفي دور إذ ليس كل منفي موجوداً بل قد يكون ثبوتاً كاللاامتناع فإن المنفي فيه ثبوت الامتناع لغيره فمعناه كون الشيء لا يمتنع لا ما ليس امتناعاً والثبوت للغير أعم من الوجود له فإن المعدوم قد يثبت للمعدوم ويحمل عليه نحو الممتنع معدوم وأيضاً قد يكون المنفي منقسماً إلى وجود وعدم كاللامعلوم فإن المعلوم يشمل الموجود والمعدوم وإذا جاز كونه ثبوتياً أو منقسماً فعلى التقديرين لا يلزم من كون النفي سلباً وجود المنفي كما في المثالين وإذا ثبت ذلك فلا يلزم كون المنفي وجوداً إلا إذا ثبت أن السلب ليس من أحد القبيلين بل هو سلب لوجود وفيه توقف الشيء على نفسه واستدل بأن فعل العبد غير مختار أي ما اختير بل فعل بغير اختيار فلا يكون حسناً ولا قبيحاً عقلاً إجماعاً أما عندكم فلأن الحسن والقبيح قسمان من فعل المتمكن منه ومن العلم بحاله، وأما عندنا فظاهر وإنما قلنا: إنه غير مختار لأنه إن كان لازم الصدور عنه بحيث لا يمكنه الترك فواضح أنه غير مختار بل اضطراري وإن كان جائزاً وجوده وعدمه فإن افتقر إلى مرجح فمع المرجح يعود التقسيم فيه بأن يقال إن كان لازماً فاضطراري وإلا احتاج إلى مرجح آخر ولزم التسلسل وإن لم يفتقر إلى مرجح بل يصدر عنه تارة ولا يصدر أخرى مع تساوي الحالتين من غير تجدد أمر من الفاعل فهو اتفاقي، الاعتراض عليه من وجوه **الأول**: أنّا نفرق ضرورة بين الأفعال الضرورية والاختيارية كالسقوط والصعود وحركتي الاختيار والرعشة فيكون استدلالاً في مقابلة الضرورة فيكون

باطلاً. **الثاني**: أنه يجري في فعل الباريء تعالى فيلزم أن لا يكون مختاراً وأنه كفر. **الثالث**: يلزم أن لا يوصف الفعل بحسن ولا قبح شرعاً إذ لا تكليف بغير المختار عندكم وإن جوزتموه، **الرابع**: وهو التحقيق والبواقي إلزامية إنّا نختار أنه يحتاج إلى مرجح وهو الاختيار وسواء قلنا يجب به الفعل أو لا يجب يكون اختيارياً إذ لا معنى للاختياري إلا ما يترجح بالاختيار، وقد يجاب عن **الأول**: بأن الضروري وجود القدرة لا تأثيرها وعن **الثاني**: بأن تعلق إرادته قديم فلا يحتاج إلى مرجح متجدد، وعن **الثالث**: أن وجود الاختيار كاف في الشرعي وعندكم لولا الاستقلال بالفعل لقبح التكليف عقلاً، وعن **الرابع**: أنه إذا كان ما يجب الفعل عنده من الله بطل استقلال العبد به ولهذا تقرير واف في الكلام، قال:

(وعلى الجبائية لو حسن الفعل أو قبح لغير الطلب لم يكن تعلق الطلب لنفسه لتوقفه على أمر زائد وأيضاً لو حسن الفعل أو قبح لذاته أو صفته لم يكن الباريء مختاراً في الحكم لأن الحكم بالمرجوح على خلاف المعقول فيلزم الآخر فلا اختيار ومن السمع وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً، لاستلزام مذهبهم خلافه) أقول: الأدلة المذكورة لا تنتهض على الجبائية لأنه إذا كان بوجوه واعتبارات اندفع **الأول**: لجواز الاختلاف، **والثاني**: لجواز الاجتماع، **والثالث**: لأنه قد لا يكون معنى، **والرابع**: لأن اللازم والاتفاقي قد يكون له جهات واعتبارات فاحتج بما ينتهض عليهم وعلى غيرهم وهو من العقل والنقل، أما من العقل: فوجهان: **أحدهما**: أنه لو كان حسن الفعل وقبحه لأمر غير الطلب حاصل في الفعل لم يكن تعلق الطلب لذاته واللازم باطل، أما الملازمة فلتوقف تعلقه حينئذ على أمر زائد وما هو للشيء بالذات لا يتوقف على أمر زائد وأما بطلان اللازم فلأنّا نعلم بضرورة العقل أن الطلب صفة ذات إضافة تستلزم مطلوباً عقلاً ولا يعقل حقيقته إلا متعلقاً بمطلوب. **ثانيهما**: أنه لو حسن الفعل أو قبح لذاته أو لصفة لم يكن الباريء مختاراً في الحكم واللازم باطل بالإجماع، بيان اللزوم أن الأفعال تكون حينئذ غير متساوية في نفسها بالنسبة إلى الأحكام فإذا كان الفعل فيه أحد الحكمين راجحاً فالحكم بالمرجوح على خلاف المعقول فيكون قبيحاً فلا يجوز عليه فيكون الحكم بالراجح متعيناً عليه وأنه ينفي الاختيار، وقد يقال أن امتناع الفعل لقيام صارف القبح لا ينفي الاختيار، وأما من السمع، فقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥] ولو كان الأحكام مدركها العقل، لزم خلاف ذلك وهو التعذيب قبل البعثة لتحقق الوجوب والحرم وهما يستلزمان التعذيب عندهم لمنعهم العفو، قوله: لاستلزام مذهبهم خلافه يحتمل أن يريد به استلزام حكم العقل خلاف ما تقتضيه الآية. والأقرب حمله على أن مذهبهم في عدم جواز العفو يستلزم التعذيب قبل البعثة بترك الواجبات العقلية إشارة إلى أنه إلزامي وأنه لا يمتنع أن يقال بالوجوب العقلي مع نفي التعذيب قبل البعثة لجواز العفو. قال:

(قالوا حسن الصدق النافع والإيمان وقبح الكذب الضار والكفران معلوم بالضرورة من غير

نظر إلى عرف أو شرع أو غيرهما والجواب المنع بل بما ذكر قالوا: إذا استويا في المقصود مع قطع النظر عن كل مقدر آثر العقل الصدق وأجيب بأنه تقدير مستحيل فلذلك يستبعد منع إيثار الصدق ولو سلم فلا يلزم في الغائب للقطع بأنه لا يقبح من الله تمكين العبد من المعاصي ويقبح منا، قالوا: لو كان شرعياً لزم إفحام الرسل فيقول: لا انظر في معجزتك حتى يجب النظر ويعكس أولاً: يجب حتى يثبت الشرع ويعكس، والجواب: أن وجوبه عندهم نظري فيقول بعينه على أن النظر لا يتوقف على وجوبه ولو سلم فالوجوب بالشرع نظر أو لم ينظر ثبت أو لم يثبت، قالوا: لو كان كذلك لجازت المعجزة من الكاذب ولامتنع الحكم بقبح نسبة الكذب إلى الله قبل السمع والتثليث وأنواع الكفر من العالم بخلافه وأجيب بأن الأول: إن امتنع فلمدرك آخر والثاني: ملتزم إن أريد به التحريم الشرعي) أقول: للمعتزلة في إثبات حكم العقل وجوه، قالوا **أولاً**: حسن الصدق النافع والإيمان وقبح الكذب الضار والكفران معلوم بالضرورة من غير النظر إلى شرع أو عرف أو غيرهما من عادة أو مصلحة أو مفسدة ونحوها ولذلك اتفق عليه العقلاء من غير اختلاف مع اختلاف شرعهم وعرفهم وغرضهم وعادتهم. وقال به من لا يتشرع فدل على أنه ذاتي، **الجواب**: منع كونه معلوماً بالضرورة بل بأحد ما ذكر من الشرع أو العرف أو غيرهما أو نمنع الضرورة في الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه بل بأحد ما ذكر من التفسيرات الثلاث. قالوا **ثانياً**: إذا استوى الصدق والكذب في جميع المقاصد مع قطع النظر عن كل مقدر يصلح مرجحاً للصدق آثر العقل الصدق ولولا أنه ذاتي ضروري لما كان كذلك. **والجواب**: أن يقال لا استواء في نفس الأمر لأن لكل واحد منهما لوازم فإذاً تقدير تساويهما تقدير مستحيل فيمنع إيثار الصدق على ذلك التقدير وإن كان مما يؤثر في الواقع وإنما يستبعد ذلك لأنه لا يلزم من فرض التساوي وقوعه وإنما يتبادر الذهن إلى الجزم بإيثار الصدق مع التقدير فيغلط ويظن أنه جزم بإيثاره عند وقوع المقدر والفرق بينهما غير خفي ولو سلم ذلك في الشاهد أي في حقنا فلا يلزم في الغائب أي في حق الله تعالى لنعذر القياس فيه فإنّا نقطع بأن الله تعالى لا يقبح منه تمكين العبد من المعصية وأنه منا قبيح إذ يحرم على السيد تمكين عبده من المعاصي إجماعاً قالوا **ثالثاً**: لو كان شرعياً لزم إفحام الرسل فلا تفيد البعثة وبطلانه ظاهر بيانه إذا قال الرسول: **انظر في معجزتي كي تعلم صدقي، فله أن يقول لا أنظر فيه حتى يجب عليّ النظر وأنه لا يجب حتى أنظر أو يقول: لا يجب عليّ حتى يثبت الشرع ولا يثبت الشرع حتى أنظر وأنا لا أنظر ويكون هذا القول حقاً ولا سبيل للرسول إلى دفعه وهو حجة عليه وهو معنى الإفحام**. **الجواب**: أما **أولاً**: فبأنه مشترك الإلزام لأنه وإن وجب عندهم بالعقل فليس ضرورياً لتوقفه على إفادة النظر للعلم مطلقاً وفي الإلٰهيات خاصة وعلى أن المعرفة واجبة وأنها لا تتم إلا بالنظر وأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب والكل مما لا يثبت إلا بالنظر الدقيق وإذا كان وجوبه نظرياً فللمكلف أن يقول ما تقدم بعينه وهو أنه لا يجب ما لم أنظر

ولا أنظر ما لم يجب أو لا يجب ما لم يحكم العقل بوجوبه ولا يحكم ما لم يجب. وأما **ثانياً**: فبالحل وهو أن قوله: لا أنظر حتى يجب غير صحيح لأن النظر لا يتوقف على وجوب النظر وهو ظاهر، وقد يقال: فلا يمكن إلزامه النظر وهو معنى الإفحام ولو سلم أن النظر يتوقف على وجوبه فقوله: لا يجب حتى أنظر أو حتى يثبت الشرع غير صحيح. فإن الوجوب عندنا ثابت بالشرع نظر أو لم ينظر ثبت الشرع أو لم يثبت لأن تحقق الوجوب لا يتوقف على العلم به وإلا لزم الدور وليس ذلك من تكليف الغافل في شيء فإنه يفهم التكليف وإن لم يصدق به. قالوا **رابعاً**: لو كان ذلك أي لو تحقق كونه شرعياً، للزم **محالان**: **أحدهما**: في فعل الله تعالى وهو أن لا يقبح منه شيء فلا يمتنع عليه شيء فيلزم جواز إظهار المعجزة على يد الكاذب وفيه سدّ باب إثبات النبوة وأن يمتنع الحكم بقبح نسبة الكذب إليه قبل السمع ويلزم أن لا يجزم بصدقه أصلاً لأنه مما لا يمكن إثباته بالسمع لأن حجية السمع فرع صدقه تعالى إذ لو جاز كذبه لم يكن تصديقه للنبي دالاً على صدقه فينسدّ باب إثبات النبوة وترتفع الثقة عن كلامه. **ثانيهما**: في فعل العبد وهو أن لا يقبح التثليث ونسبة الزوجة والولد والكفء إليه تعالى وأنواع الكفر من العالم بخلافه قبل السمع وبطلانه ضروري **والجواب** عن **الأول**: لا نسلم امتناع إظهار المعجزة على يد الكاذب والكذب على الله تعالى امتناعاً عقلياً وإن كنا نجزم بعدمه لأنهما من الممكنات وقدرته شاملة ولو سلم امتناعه فلا نسلم إن امتناع القبح العقلي يستلزم انتفاءه لجواز أن يمتنع لمدرك آخر إذ لا يلزم من انتفاء دليل معين انتفاء العلم بالمدلول، وعن **الثاني**: أنه لو أريد بقبح التثليث التحريم الشرعي وهو المنع عنه من قبل الله تعالى الذي هو المتنازع فيه التزمنا عدم قبحه وإن أريد به معنى آخر فلا يضرنا لأنه إثبات لغير المتنازع فيه، قال:

(مسألتان على التنزل الأولى شكر المنعم ليس بواجب عقلاً لأنه لو وجب لوجب لفائدة وإلا كان عبثاً وهو قبيح ولا فائدة لله تعالى لتعاليه عنها ولا للعبد في الدنيا لأنه مشقة ولا حظ للنفس فيه ولا في الآخرة إذ لا مجال للعقل في ذلك قولهم الفائدة إلا من احتمال العقاب في الترك وذلك لازم الخطور مردود بمنع الخطور في الأكثر ولو سلم فمعارض باحتمال العقاب على الشكر لأنه تصرف في ملك الغير أو لأنه كالاستهزاء كمن شكر ملكاً على لقمة بل اللقمة بالنسبة إلى الملك أكثر) أقول: إذا بطل حكم العقل فلا يجب شكر عقلاً ولا يكون قبل الشرع حكم لكن أصحابنا تنزلوا عن ذلك الأصل وبتقدير تسليم حكم العقل أبطلوا هاتين المسألتين فافتدى بهم **المسألة الأولى** شكر المنعم ليس بواجب عقلاً فلا إثم في تركه على من لم تبلغه دعوة النبوة خلافاً للمعتزلة، لنا لو وجب لوجب لفائدة واللازم باطل أما الأولى فلأنه لولا الفائدة لكان عبثاً وهو قبيح فلا يجب عقلاً أو كان إيجابه عبثاً وهو قبيح فلا يجوز على الله، وأما **الثانية** فلأن الفائدة إما لله وإما للعبد والثاني إما في الدنيا وإما في الآخرة والثلاث منتفية إما لله فلتعاليه عن الفائدة، وأما للعبد في الدنيا فلأن منه فعل

الواجبات وترك المحرمات العقلية وإنه مشقة وتعب ناجز ولا حظ للنفس فيه وما هو كذلك لا يكون له فائدة دنيوية، وأما للعبد في الآخرة فلأن أمور الآخرة من الغيب الذي لا مجال للعقل فيه، والذي ذهب إليه المعتزلة من هذه الأقسام وانفصلوا به عن هذا الإلزام هو أن الفائدة للعبد في الدنيا وهو الأمن من احتمال العقاب لتركه وذلك الاحتمال لازم الخطور على بال كل عاقل فإنه إذا نشأ ورأى ما عليه من النعم الجسام التي لا تحصى حيناً فحيناً علم أنه لا يمتنع كون المنعم بها قد ألزمه الشكر فلو لم يشكره لعاقبه وقولهم هذا مردود لأنا نمنع لزوم خطوره بل معلوم عدمه في أكثر الناس، ولو سلم فخوف العقاب على الترك معارض بخوف العقاب على الشكر إما لأنه تصرف في ملك الغير بدون إذن المالك فإن ما يتصرف فيه العبد من نفسه وغيرها ملك لله تعالى وإما لأنه كالاستهزاء وما مثله إلا كمثل فقير حضر مائدة ملك عظيم يملك البلاد شرقاً وغرباً ويعم العباد وهباً ونهباً فتصدق عليه بلقمة خبز فطفق يذكرها في المجامع ويشكره عليها بتحريك أنملته دائماً لأجله فإنه يعدّ استهزاء منه بالملك فكذا ههنا بل اللقمة بالنسبة إلى الملك وما يملكه أكثر مما أنعم الله به على العبد بالنسبة إلى الله وشكر العبد بفعله أقل قدراً في جنب الله من شكر الفقير للملك بتحريك إصبعه. قال:

(الثانية لا حكم فيما لا يقضي العقل فيه بحسن ولا قبح، وثالثها لهم الوقف عن الخطر والإباحة وأما غيرها فانقسم عندهم إلى الخمسة لأنها لو كانت محظورة وفرضنا ضدين لكلف بالمحال، الأستاذ إذا ملك جواد بحر لا ينزف وأحب مملوكه قطرة فكيف يدرك تحريمها عقلاً، قالوا: تصرف في ملك الغير، قلنا: يبتني على السمع ولو سلم ففيمن يلحقه ضرر ما ولو سلم فمعارض بالضرر الناجز وإن أراد المبيح أن لا حرج فمسلم وإن أراد خطاب الشارع فلا شرع وإن أراد حكم العقل بالتخيير فالفرض أنه لا مجال للعقل فيه، قالوا: خلقه وخلق المنتفع به فالحكمة تقتضي الإباحة، قلنا: معارض بأنه ملك غيره وخلقه ليصبر فيثاب وإن أراد الواقف أنه وقف لتعارض الأدلة ففاسد) أقول: هذه هي المسألة الثانية من مسألتي التنزّل وهو أنه لا حكم لأفعال العقلاء قبل الشرع وقد قسم المعتزلة الأفعال الاختيارية إلى ما لا يقضي العقل فيها بحسن ولا قبح. ولهم فيها ثلاثة مذاهب: الخطر والإباحة والوقف عنهما وإلى غيرها... وهو ينقسم عندهم إلى الأقسام الخمسة المشهورة من واجب ومندوب ومحظور ومكروه ومباح لأنه لو اشتمل أحد طرفيه على مفسدة فأما فعله فحرام أو تركه فواجب وإن لم يشتمل عليها فإن اشتمل على مصلحة فأما فعله فمندوب أو تركه فمكروه وإن لم يشتمل عليها أيضاً فمباح أما الحاضر فنقول له: لو كانت محظورة وفرضنا ضدين لا ثالث لهما كالحركة والسكون لزم التكليف بالمحال. قال الأستاذ: من ملك بحراً لا ينزف واتصف بغاية الجود وأحب مملوكه قطرة من ذلك البحر فكيف يدرك بالعقل تحريمها والتقريب واضح، قالوا: تصرف في ملك الغير بغير إذنه فيحرم، **الجواب**: إن حرمة

التصرف في ملك الغير عقلاً ممنوع فإنها تبتنى على السمع ولولا ورود السمع بها لما علم ولو سلم أنها عقلية فذلك فيمن يلحقه ضرر ما بالتصرف في ملكه، ولذلك لا يقبح النظر في مرآة الغير والاستظلال بجداره والاصطلاء بناره والمالك فيما نحن فيه منزّه عن الضرر ولو سلم فمعارض بما في المنع من الضرر الناجز ودفعه عن النفس واجب عقلاً وليس تحمله لدفع ضرر الخوف أولى من العكس. وأما المبيح فنقول له: إن أردت أن لا حكم بحرج في الفعل والترك فمسلم وإن أردت خطاب الشارع بذلك فلا شرع وإن أردت حكم العقل فالمفروض أنه مما لا حكم للعقل فيه بحسن أو قبح في حكم الشارع فإن ذلك معنى عدم حكم العقل بحسنه أو قبحه وقد فرضته كذلك فيلزمك التناقض ومثله آت في المحرّم. قالوا: خلق الله العبد وما ينتفع به فالحكمة تقتضي إباحته له تحصيلاً لمقصود خلقهما وإلا كان عبثاً خالياً من الحكمة وإنه نقص، والجواب المعارضة بأنه ملك الغير فيحرم التصرف والحل بأنه ربما خلقهما ليشتهيه فيصبر عنه فيثاب عليه فلا يلزم من عدم الإباحة عبث. وأما الواقف فنقول له: إن أردت أنك توقفت عن الحكم لتوقفه على السمع فمسلم وإن أردت أنك توقفت لتعارض الأدلة ففاسد لأنّا بينّا بطلانها فلا تعارض وقد يقال من قبل الحاظر: لا نسلم أن الضدين بلا واسطة مما لا حكم للعقل فيه لأنه يحكم بإباحة أحدهما قطعاً ومن قبل المبيح الفرض أن لا حكم فيه بخصوصه إذ لا يدرك صفة محسنة أو مقبحة ولا ينافي ذلك الحكم العام بالإباحة ومن قبل الواقف أريد أن ثمة حكماً بأحدهما في نفسه، فالبعض مباح والبعض محظور ولا أدري أيهما هو في الفعل المعين وهو غير ما رددت فيه من الأمرين قال:

(الحكم: قيل خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين فورد مثل والله خلقكم وما تعملون فزيد بالاقتضاء أو التخيير فورد كون الشيء دليلاً وسبباً وشرطاً فزيد أو الوضع فاستقام وقيل بل هو راجع إلى الاقتضاء أو التخيير وقيل ليس بحكم) أقول: قد بيّن الحاكم وأنه هو الشرع فشرع في أبحاث الحكم وقد لزم مما بين أن الحكم إنما هو الحكم الشرعي فأخذ يتكلم في حده وأقسامه ومسائل تتعلق بأقسامه فهذا حده قيل هو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين فالخطاب توجيه الكلام نحو الغير للإفهام وبإضافته إلى الله خرج خطاب من سواه إذ لا حكم إلا حكمه والرسول والسيد وإنما وجب طاعتهما بإيجاب الله إياها وقوله المتعلق بأفعال المكلفين خرج ما ليس كذلك ولو قال بفعل المكلف لكان أحسن ليتناول ما لا يعم من أحكامه كخواص النبي ﷺ، هكذا قيل، فورد عليه مثل قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾﴾ [الصافات: ٩٦] فإنه داخل في الحد وليس بحكم فبطل طرده فزيد عليه قيد يخصصه ويخرج عنه ما دخل فيه من غير إفراد المحدود وهو قولهم بالاقتضاء أو التخيير فقالوا: المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير ليندفع النقض فإن قوله: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾﴾ ليس فيه اقتضاء ولا تخيير وإنما هو إخبار بحال له فورد عليه

كون الشيء دليلاً وسبباً وشرطاً من أحكام لا اقتضاء فيها ولا تخيير فإنها تخرج من الحد مع إنها من أفراد المحدود فبطل عكسه فزيد عليه ما يعممه يدخل فيه ما خرج عنه من أفراد المحدود وهو قولهم أو الوضع فقالوا بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع فإن الأحكام التي ورد بها النقض كلها من وضع الشارع وتحصل بجعله وعند ذلك استقام الحد لاطراده وانعكاسه ومنهم من لم يزد هذا القيد وادعى أن هذه الأحكام لا ترد نقضاً فتارة يمنع خروجها عن الحد وتارة يمنع كونها من المحدود. أما **الأول**: فقيل إنها لا تخرج بل خطاب الوضع يرجع إلى الاقتضاء أو التخيير إذ معنى جعل الشيء دليلاً اقتضاء العمل به وجعل الزنا سبباً لوجوب الجلد هو وجوب الجلد عند الزنا وجعل الطهارة شرطاً لصحة البيع جواز الانتفاع بالمبيع عندها وخرمته دونها وعليه فقس، **والحاصل**: أن مرادنا من الاقتضاء والتخيير أعم من الصريح والضمني وخطاب الوضع من قبيل الضمني وأما **الثاني**: فقيل إنه ليس بحكم ونحن لا نسمي هذه الأمور أحكاماً وإن سماها غيرنا به فلا مشاحة في الاصطلاح. واعلم أن الحد الأول للغزالي ويمكن الذب عنه بأن الألفاظ المستعملة في الحدود تعتبر فيها الحيثية وإن لم يصرح بها فيصير المعنى المتعلق بأفعال المكلفين من حيث هم مكلفون وقوله: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾﴾ لم يتعلق به من حيث هو فعل مكلف ولذلك عمّ المكلف وغيره، قال:

(وقيل: الحكم خطاب الشارع بفائدة شرعية تختص به أي لا تفهم إلا منه لأنه إنشاء فلا خارج له) أقول: قال الآمدي: الحكم خطاب الشارع بفائدة شرعية فخرج خطابه بغيرها كالإخبار بالمحسوسات والمعقولات. قال في المنتهى: إن فسر أي الفائدة الشرعية بمتعلق الحكم فدور ولو سلم فلا دليل عليه أي في اللفظ وإلا ورد على طرده الإخبار بما لا يحصى من المغيبات فزيد تختص به أي لا تحصل إلا بالاطلاع عليه ولا دور لأن حصول الشيء غير تصوره وهذا حكم إنشائي إذ ليس له خارجي. واعلم أن له أن يفسرها بتحصيل ما حصولها بالشرع دون ما هو حاصل ورد الشرع به أم لا لكنه يعلم بالشرع وحينئذ يكون كما قال وهو مطرد ومنعكس لا غبار عليه وأما قوله تختص به... الخ، فاعلم أن الخبر كما ستعلم له لفظ ومعنى يدل عليه ثابت في النفس ومتعلق لذلك المعنى يشعر بوقوعه في الخارج فإن كان واقعاً فصادق وإلا فكاذب ومثله يمكن أن يعلم وقوع به متعلقه بطريق غير ذلك الخبر. وأما الإنشاء نحو قم فلا يدل على أن لنفسه متعلقاً واقعاً فلا خارج له عن النفسي يراد إعلامه إنما يراد به إعلام النفسي وهو الطلب مثلاً وذلك مما لا يعلم إلا باللفظ الدال عليه توقيفاً عليه وإذا عرفت هذا فمثل قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾، ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ مما يصلح للإنشاء والإخبار عن إيجاب سابق متردد بين كونه حكماً وعدمه، قال:

(فإن كان طلباً لفعل غير كف ينتهض تركه في جميع وقته سبباً للعقاب فوجوب وإن انتهض فعله خاصة للثواب فندب وإن كان طلباً للكف عن فعل ينتهض فعله سبباً للعقاب فتحريم ومن يسقط غير كف في الوجوب يقول طلباً لنفي فعل في التحريم وإن انتهض الكف

خاصة للثواب فكراهة وإن كان تخييراً فإباحة وإلا فوضعي وفي تسمية الكلام في الأزل خطاباً خلاف) أقول: هذا أول تقسيم للحكم[1] والحكم إما طلب أو غير طلب. أما الطلب: فإنما يكون لفعل لأنه المقدور دون عدم الفعل وسيأتي والفعل إما كف وإما غير كف وعلى التقديرين لا بد أن ينتهض الإتيان به سبباً للثواب لأنه طاعة وأما تركه في جميع وقته فقد ينتهض سبباً للعقاب وقد لا ينتهض فهذه أربعة أقسام فإن كان طلباً لفعل غير كف ينتهض تركه في جميع وقته سبباً للعقاب فوجوب وإن انتهض فعله خاصة سبباً للثواب فندب وإن كان طلباً للكف عن فعل ينتهض ذلك الفعل سبباً للعقاب فتحريم وإن انتهض الكف خاصة سبباً للثواب فكراهة وأما غير الطلب فإن كان تخييراً بين الفعل والكف عنه فإباحة وإلا فوضعي، وههنا نكتة وهي: أن الحكم كما علمت نفس خطاب الله تعالى فالإيجاب هو نفس قوله افعل وليس للفعل منه صفة حقيقية فإن القول ليس لمتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو إذا نسب إلى الحاكم سمي إيجاباً وإذا نسب إلى ما فيه الحكم وهو الفعل سمي وجوباً وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون أقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والإيجاب والتحريم أخرى وتارة الوجوب والتحريم كما فعله المصنف. وقد نبّه المصنف على **فائدتين إحداهما**: أن ما ذكرنا بناء على أن الطلب دائماً لفعل ففي النهي الكف وفي غيره غيره وأما من يرى أن الترك نفي الفعل وهو أن لا يفعل فيطرح في الوجوب قوله غير كف لأنه كان لإخراج التحريم معتقداً أنه طلب فعل لكنه كف ويقول في التحريم إن كان طلباً لنفي فعل، **الثانية**: أن الواجب إذا كان وقته موسعاً فستعلم أنه لا ينتهض تركه سبباً للعقاب إلا إذا تركه في جميع الوقت فنبه عليه بقوله: في جميع وقته لئلا يتوهم أنه قد يترك ولا عقاب فلا يكون سبباً له على أنه لو لم يذكره لم يخل لأن انتهاض تركه سبباً في الجملة لا يوجب انتهاضه دائماً ثم ذكر أن في تسمية الكلام في الأزل خطاباً خلافاً وهو مبني على تفسير الخطاب فإن قلنا: إنه الكلام الذي علم أنه يفهم كان خطاباً وإن قلنا هو الكلام الذي أفهم لم يكن خطاباً ويبتنى عليه أن الكلام حكم في الأزل أو يصير حكماً فيما لا يزال فإن قلت: ما معنى سببية الفعل للعقاب وأنتم لا توجبون العقاب به كما تقول المعتزلة؟ قلت: معناه أنه لو عوقب به وقيل إنما عوقب لكذا اللاءم العقل ولم يستقبح في مجاري العادات. واعلم بعد هذا كله أنه يرد عليه وجوب الكف في قوله: كف نفسك فعلى حد الوجوب عكساً وعلى حد التحريم طرداً. والتحقيق أنه إيجاب للكف تحريم للفعل فلا بد من اعتبار

(١) يقسم الحكم التكليفي عند الجمهور إلى خمس أقسام: الفرض، والندب، والإباحة، والحرمة والكراهة.
أما عند الأحناف فهي سبعة زادوا على الجمهور قسمين هما:
١ـ الوجوب، وهو بين الفرض والندب.
٢ـ الكراهة التحريمية وهي بين الحرمة والكراهة التنزيهية، فالفرض غير الواجب عند الأحناف أما الجمهور فيساوون بين الفرض والواجب. [الموسوعة الفقهية: ص١٨].

الإضافة فيهما بأن يقال الطلب إما أن يعتبر من حيث يتعلق بفعل أو من حيث يتعلق بالكف عنه الخ. . . ولو حمل عليه كلامه فلا يبقى قوله غير كف محتاجاً إليه، قال:

(الوجوب الثبوت والسقوط وفي الاصطلاح ما تقدم والواجب الفعل المتعلق للوجوب كما تقدم وما يعاقب تاركه مردود لجواز العفو وما أوعد بالعقاب على تركه مردود بصدق إيعاد الله تعالى وما يخاف مردود بما يشك فيه القاضي ما يذم تاركه شرعاً بوجه ما وقال بوجه ما ليدخل الواجب الموسع والكفاية حافظ على عكسه فأدخل بطرده إذ يرد الناسي والنائم والمسافر فإن قال يسقط الوجوب بذلك قلنا ويسقط بفعل البعض والفرض والواجب مترادفان الحنفية الفرض المقطوع به والواجب المظنون) أقول: الوجوب في اللغة الثبوت، قال عليه الصلاة والسلام: «إذا وجب المرض فلا تبكين باكية»[1] وأيضاً السقوط يقال: وجبت الشمس ومنه وجبت جنوبها وفي الاصطلاح: ما تقدم وهو خطاب بطلب فعل غير كف ينتهض تركه في جميع وقته سبباً للعقاب. والواجب: هو الفعل المتعلق للوجوب فهو فعل غير كف تعلق به خطاب بطلب بحيث ينتهض تركه في جميع وقته سبباً للعقاب ومنه يعلم حد الأقسام الأخر وحدّ متعلقاتها وقيل الواجب ما يعاقب تاركه وهو مردود لجواز العفو فيخرج عنه الواجب المعفو عن تركه وقيل: ما أوعد بالعقاب على تركه لينتدفع ذلك وهو غير مندفع لأن إيعاد الله تعالى صدق فيستلزم العقاب على تركه ويعود ما قلنا وقيل: ما يخاف العقاب على تركه وهو مردود بما يشك في وجوبه ولا يكون واجباً في نفسه فإنه يخاف العقاب على تركه فيبطل طرده. وقال القاضي أبو بكر: ما يذم شرعاً تاركه بوجه ما والمراد بالذم شرعاً نص الشارع به أو بدليله وذلك أنه لا وجوب إلا بالشرع، وقال: بوجه ما ليدخل من الواجبات ما لا يذم تاركه كيفما تركه بل يذم تاركه بوجه دون وجه وهو الموسع فإنه يذم تاركه إذا تركه في جميع وقته ولو تركه في بعض الوقت وفعله في بعض لا يذم وكذا فرض الكفاية فإنه يذم تاركه إذا لم يقم به غيره في ظنه وكذا المخير إذا قلنا كل واحد واجب فإنه يذم تاركه إذا ترك معه الآخر وأما إذا قلنا هو أحدهما مبهماً كما يراه المصنف فيذم تاركه بأي وجه فرض فلذلك لم يذكره كغيره وبهذا القيد حافظ على عكسه فلم يخرج من الحدّ ما هو من المحدود أعني الموسع والكفاية لكنه أخل بطرده فدخل فيه ما ليس من المحدود وهو صلاة النائم والناسي والمسافر فإنه يذم تاركه بتقدير انتفاء العذر فإن قال القاضي: لا نسلم أن هذه غير واجبة بل واجبة وسقط الوجوب فيها بالعذر، قلنا: وكذلك في الكفاية يقال يذم بتركه شرعاً أي يجب الذم لكنه يسقط وجوب الذم بفعل البعض الآخر وإذا اعتددت بالوجوب الساقط في الفعل فلم لا تعتد بالوجوب الساقط في الذم فلا يكون إلى قوله بوجه

---

(١) أخرجه النسائي كتاب: الجهاد، باب: من خان غازياً عن أهله. (الحديث ٣١٤٤). ومالك كتاب: الجنائز، باب: النهي عن البكاء على الميت (الحديث ٤٩٣).

ما حاجة وكذلك الموسع وللقاضي أن يقول: ترك أحدنا الكفاية متردد بين أن يترك غيره فيذم وأن لا يترك فلا يذم وهذا الترك بحاله لم يتغير وقد تغير خارجي بخلاف ترك النائم فإن عدم النوم تقديري ولا يبقى حينئذ هذا الترك بحاله والمتغايران إذا أريد أحدهما لم يرد الآخر نقضاً عليه إذا عرفت معنى الواجب فمن أسمائه الفرض وهما مترادفان عند الجمهور. وقالت الحنفية: يفترقان بالظن والقطع فما ذكره إن كان ثبت بقطعي ففرض كقراءة القرآن في الصلاة الثابتة بقوله: ﴿فَٱقۡرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلۡقُرۡءَانِۚ﴾[1] [المزمل: ٢٠] وإن ثبت بظني فهو الواجب نحو تعيين الفاتحة الثابت بقوله: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»[2] وهو آحاد ونفي الفضيلة محتمل ظاهر والنزاع لفظي، قال:

(الأداء ما فعل في وقته المقدّر له شرعاً أولاً والقضاء ما فعل بعد وقت الأداء استدراكاً لما سبق له وجوب مطلقاً آخره عمداً أو سهواً تمكن من فعله كالمسافر أو لم يتمكن لمانع من الوجوب شرعاً كالحائض أو عقلاً كالنائم، وقيل لما سبق وجوبه على المستدرك ففعل الحائض والنائم قضاء على الأول لا الثاني إلا في قول ضعيف والإعادة ما فعل في وقت الأداء ثانياً لخلل وقيل لعذر) أقول: تقسيم آخر للحكم وهو أن الفعل قد يوصف بكونه أداء وقضاء[3] وإعادة فالأداء ما فعل في وقته المقدر له شرعاً أولاً فخرج ما لم يقدر له وقت كالنوافل أو قدر لا شرعاً كالزكاة يعين له الإمام شهراً وما وقع في وقته المقدر له شرعاً ولكن غير الوقت الذي قدر له أولاً كصلاة الظهر فإن وقته الأول هو الظهر والثاني إذا ذكرها بعد النسيان فإذا أوقعها في الثاني لم تكن أداء وليس قوله أولاً متعلقاً بقوله فعل فيكون معناه فعل أولاً لتخرج الإعادة لأن الإعادة قسم من الأداء في مصطلح القوم وإن وقع في عبارات بعض المتأخرين خلافه والقضاء ما فعل بعد وقت الأداء وهو المقدر له شرعاً أولاً استدراكاً لما سبق له وجوب مطلقاً فخرج ما فعل في وقت الأداء وإعادة المؤداة خارج وقتها وما لم يسبق له وجوب كالنوافل وقيد الوجوب بقوله مطلقاً تنبيهاً على أنه لا يشترط الوجوب عليه ثم لا

---

(١) ورد في مسند الشافعي بلفظ: «اقرؤوا ما تيسر منه».

(٢) ذكره أحمد بلفظ (لا تقبل صلاة لا يقرأ فيها بأم الكتاب) أول مسند البصريين باب: حديث رجل من أهل البادية (١٩٨١٤: الحديث).

(٣) الأداء في اللغة: الإيصال، وفي اصطلاح الجمهور من الأصوليين والفقهاء هو فعل بعض (وقيل كل) ما دخل وقته قبل خروجه واجباً كان أو مندوباً.
أما عند الأحناف فهو تسليم عين ما ثبت بالأمر، ولم يعتبر في التعريف التقييد بالوقت كأداء الزكاة والأمانة والمندوبات والكفارات، كما أنه يعم فعل الواجب والنفل.
القضاء لغة: الأداء. واصطلاحاً: ما فُعل بعد خروج وقت أدائه استدراكاً لما سبق لفعله مقتض، أو تسليم ما وجب بالأمر كما يقول الحنفية، فالفرق بينه وبين الأداء عند الجمهور مراعاة الوقت في الأداء دون القضاء، وعند الحنفية مراعاة العين في الأداء والمثل في القضاء، إذ الأداء كما سبق هو فعل المأمور به في وقته بالنسبة لما له وقت محدد عند الحنفية. [الموسوعة الفقهية: ج٢، ص٣٢٧].

فرق بين تأخيره عن وقت الأداء سهواً أو عمداً مع التمكن من فعله أولاً أو مع عدم التمكن لمانع من الوجوب شرعاً كالحيض أو عقلاً كالنوم وقيل هو ما فعل بعد وقت الأداء استدراكاً لما سبق له وجوب على المستدرك **والفرق بين التعريفين**: أن فعل النائم والحائض قضاء على الأول إذ سبق له وجوب في الجملة وليس بقضاء على الثاني إذ لم يجب على المستدرك لقيام المانع من الوجوب إلا في قول فإن بعضهم قال بوجوب الصوم عليهما نظراً إلى عموم قوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ وهو ضعيف، لأن جواز الترك مجمع عليه وهو ينفي الوجوب قطعاً والإعادة ما فعل في وقت الأداء، **ثانياً**: لخلل وقيل لعذر فالمنفرد إذا صلى ثانية مع الجماعة كانت إعادة على الثاني لأن طلب الفضيلة عذر دون الأول إذا لم يكن فيها خلل **والحاصل**: أن الفعل لا يقدم على وقته فإن فعل فيه فأداء أو بعده فإن وجد سبب وجوبه فقضاء وإلا فغيرهما ومن الأداء الإعادة لخلل أو عذر. قال:

(مسألة الواجب على الكفاية على الجميع ويسقط بالبعض لنا إثم الجميع بالترك باتفاق قالوا: يسقط بالبعض، قلنا: استبعاد، قالوا: كما أمر بواحد مبهم أمر ببعض مبهم، قلنا: إثم واحد مبهم لا يعقل، قالوا: فلولا نفر، قلنا: يجب تأويله على المسقط جمعاً بين الأدلة)

أقول: هذه مسائل تتعلق بالواجب، هذه أولاها وهو في الواجب على الكفاية نحو الجهاد مما يحصل الغرض منه بفعل البعض وحكمه أنه يجب على الجميع ويسقط بفعل البعض، وقيل: بل إنما يجب على البعض لنا أن الجميع إذا تركوه يأثمون وهو معنى الوجوب احتج المخالفون بوجوه، قالوا: **أولاً**: يسقط بفعل البعض ولو وجب على الجميع لما سقط الجواب هذا استبعاد ولا مانع من سقوط الواجب على الجميع بفعل البعض إذا حصل به الغرض كما يسقط ما في ذمة زيد بأداء عمر وعنه والاختلاف في طرق الإسقاط لا يوجب الاختلاف في الحقيقة كالقتل للردة والقصاص فإن **الأول**: يسقط بالتوبة دون الثاني، قالوا **ثانياً**: كما يجوز الأمر بواحد مبهم اتفاقاً يجوز أمر بعض مبهم فإن الذي يصلح مانعاً هو الإبهام وقد علم إلغاؤه، الجواب: الفرق بأن إثم واحد غير معين لا يعقل بخلاف الإثم بواحد غير معين، قالوا **ثالثاً**: قال تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ﴾ [التوبة: ١٢٢] وهو تصريح بالوجوب على طائفة غير معينة من الفرقة والجواب أن الظاهر يؤوّل للدليل فيحمل على غير ظاهره جمعاً بين الأدلة فإنه أولى من إلغاء دليل بالكلية وقد دلّ دليلنا على الوجوب على الجميع فيأوّل هذا بأن فعل الطائفة من الفرقة مسقط للوجوب عن الجميع. قال:

(مسألة الأمر بواحد من أشياء كخصال الكفارة مستقيم وقال بعض المعتزلة الجميع واجب وبعضهم الواجب ما يفعل وبعضهم الواجب واحد معين ويسقط به وبالآخر لنا القطع بالجواز والنص دل عليه وأيضاً وجوب تزويج أحد الخاطبين وإعتاق واحد من الجنس فلو كان التخيير يوجب الجميع لوجب تزويج الجميع ولو كان معيناً لخصوص أحدهما امتنع التخيير

المعتزلة غير المعين مجهول ويستحيل وقوعه فلا يكلف به والجواب أنه معين من حيث إنه واجب وهو واحد من الثلاثة فينتفي الخصوص وصح إطلاق غير المعين، قالوا: لو كان الواجب واحداً من حيث هو أحدها لا بعينه مبهماً لوجب أن يكون المخير فيه واحد إلا بعينه من حيث هو أحدها فإن تعددا لزم التخيير بين واجب وغير واجب وإن اتحدا لزم اجتماع التخيير والوجوب وأجيب بلزومه في الجنس وفي الخاطبين والحق أن الذي وجب لم يخير فيه والمخير فيه لم يجب لعدم التعيين والتعدد يأبى كون المتعلقين واحداً كما لو حرّم واحد أو أوجب واحداً قالوا: يعم ويسقط وإن كان بلفظ التخيير كالكفاية، قلنا: الإجماع ثمة على تأثيم الجميع وههنا بترك واحد لا بعينه وأيضاً فتأثيم واحد لا بعينه غير معقول بخلاف التأثيم على ترك واحد من ثلاثة، قالوا: يجب أن يعلم الآمر الواجب، قلنا: يعلمه حسبما أوجبه وإذا أوجب غير معين وجب أن يعلمه غير معين، قالوا: علم ما يفعل وكان الواجب، قلنا: فكان الواجب لكونه واحداً مبهماً لا لخصوصه للقطع بأن الخلق فيه سواء) أقول: هذه ثانية مسائل الوجوب الأمر بواحد مبهم من أمور معينة كخصال الكفارة[1] مستقيم ويعرف بالواجب المخير، وقال بعض المعتزلة: الواجب هو الجميع ويسقط بواحد، وقال بعضهم: الواجب واحد معين عند الله وهو ما يفعل، فيختلف بالنسبة إلى المكلفين وقال بعضهم: الواجب واحد معين لا يختلف لكنه يسقط به وبالآخر لنا القطع بالجواز لأنه لو قال: أوجبت عليك واحداً مبهماً من هذه الأمور وأياً فعلت فقد أتيت بالواجب وإن تركت الجميع تذم لتركك أحدها من حيث هو أحدها لم يلزم منه محال ثم النص دل عليه كما في الكفارة فوجب حمله عليه، ولنا أيضاً إجماع الأمة على وجوب تزويج أحد الكفأين الخاطبين بالتخيير وعلى وجوب إعتاق واحد من جنس الرقبة في الكفارة بالتخيير فلو كان التخيير يقتضي وجوب الجميع لوجب تزويج الجميع وإعتاق جميع الرقبات وهو خلاف الإجماع ولو كان التخيير معيناً لخصوص أحدهما لامتنع التخيير لأن التعيين يوجب أن لا يجزىء لو أتى بالآخر والتخيير يوجب أن يجزىء وهما لا يجتمعان وإذا بطل القسمان لم يبق إلا أن يوجب أحدهما لا بعينه وهو المطلوب للمعتزلة في نفي التخيير وجوه، قالوا **أولاً**: غير المعين مجهول وكل مجهول لا يكلف به إذا علم المكلف والمكلف بما به التكليف ضروري وأيضاً فإن غير المعين يستحيل وقوعه لأن كل ما يقع فهو معين وما يستحيل وقوعه لا تكليف به مع أنه لا قائل بأن التخيير تكليف بالمحال. **الجواب**: لا نسلم أن غير المعين مجهول ويستحيل وقوعه إنما ذلك في غير المعين من كل وجه وأما في المعين من وجه دون

(١) نص الحنفية على أن الكفارة فيها معنى العقوبة، وفيها معنى العبادة وقال ابن نُجيم: أما صفتها (أي الكفارة مطلقاً) فهي عقوبة وجوباً لكونها شُرعت جزاء بأفعال فيها معنى الحضر، عبادة أداء لكونها تتأدى بالصوم والإعتاق والصدقة وهي قربة، إلا في رمضان فإن وجهه العقوبة فيها غالبة بدليل أنها تسقط بالشبهات كالحدود. [الموسوعة الفقهية: ج٣٥، ص٣٩].

وجه فلا فإن قلت: ندعي أن غير المعين من وجه مجهول من ذلك الوجه ويمتنع وقوعه من ذلك الوجه وهذا من حيث هو واجب غير معين، قلنا: إنه معين من حيث هو واجب وهو مفهوم واحد من الثلاثة **الحاصل** في ضمن كل واحد منها مع عدم خصوصية شيء من الثلاثة وتعينه فإطلاق غير المعين عليه صح لذلك لا لأنه لا تعين ولا تميز له في الذهن أو كلف بإيقاعه غير معين في الخارج، قالوا **ثانياً**: لو كان الواجب واحد إلا بعينه من حيث هو أحدها مبهماً لكان المخير فيه الجائز تركه واحد إلا بعينه من حيث هو أحدها مبهماً فالواجب والمخير فيه إن تعدد ألزم التخيير بين واجب وغير واجب وهو يرفع حقيقة الوجوب. كما تقول: صل أو كل الخبز وإن اتحدا لزم اجتماع التخيير وهو جواز الترك والوجوب وهو عدم جواز الترك في شيء واحد وأنهما متناقضان، **الجواب**: أما **الأول**: فبالنقض بوجوب إعتاق واحد من الجنس وتزويج أحد الخاطبين فإن دليلكم بعينه يجري فيهما، وأما **ثانيهما**: فبالحل ببيان ما هو الحق فيه وذلك أن الذي وجب وهو المبهم لم يخير فيه والمخير فيه وهو كل من المتعينات لم يجب منه شيء لأنه لم يوجب معيناً وإن كان يتأدى به الواجب لتضمنه مفهوم أحدها. وتعدد ما صدق عليه أحدها إذا تعلق به الوجوب والتخيير يأبى كون متعلقي الوجوب والتخيير واحداً كما لو حرّم واحداً من أمرين وأوجب واحداً فإن معناه أيهما فعلت حرم الآخر وأيهما تركت وجب الآخر والتخيير بين واجب وغير واجب بهذا المعنى جائز إنما الممتنع التخيير بين واجب بعينه وغير واجب بعينه. قالوا **ثالثاً**: كما عم الكفاية وإن كان بلفظ التخيير وسقط بفعل البعض فكذا ههنا إذ المقتضى فيهما واحد وهو حصول المصلحة بمبهم **الجواب**: أما **أولاً**: فبالفرق بالإجماع ثمة على تأثيم الجميع بتركه وههنا على التأثيم بترك البعض والخصم قد لا يساعده في الثانية لأنه المتنازع فيه ولولا أنه صرح في المنتهى بذلك لأمكن تقدير كلامه هكذا والتأثيم ههنا بترك البعض على أن يكون استئنافاً لا متعلقاً بالإجماع فيكون سنداً لا يمنع، ولو قال: وعدم الإجماع بالتأثيم بترك كل واحد لكفاه وأما **ثانياً**: فهو أنّا عدلنا ثمة عن الظاهر لضرورة لا توجد ههنا وهو أن تأثيم واحد لا بعينه غير معقول بخلاف التأثيم بترك واحد من الثلاثة فإنه معقول. قالوا **رابعاً**: وهو لمن زعم أن الواجب معين عند الله يجب أن يعلم الأمر الواجب فيكون معلوماً لله فيكون معيناً عنده. **الجواب**: أنه يعلمه حسبما أوجبه فإذا أوجب واحداً من الثلاثة غير معين وجب أن يعلمه كذلك وإلا لم يكن عالماً بما أوجبه. قالوا **خامساً**: وهو لمن قال: الواجب ما يفعل علم الله تعالى ما يفعله المكلف لشمول علمه فيكون هو الواجب عليه في علمه لأن ما يفعله فهو الواجب عليه اتفاقاً وأياً ما فعل فقد أتى بالواجب اتفاقاً، **الجواب**: ما يفعله هو الواجب لكونه أحد الثلاثة لا لخصوصية كونه إطعاماً ولا كسوة ولا إعتاقاً لأنّا نقطع بأن الخلق فيه سواء والواجب على زيد هو الواجب على عمرو ولا تفاوت في ذلك بين المكلفين إلا باعتبار الاختيار دون التكليف، قال:

(مسألة الموسع الجمهور أن جميع وقت الظهر ونحوه وقت لأدائه القاضي الواجب الفعل أو العزم ويتعين آخراً وقيل وقته أوله فإن أخره فقضاء بعض الحنفية آخر فإن قدمه فنفل يسقط الغرض الكرخي إلا أن يبقى بصفة التكليف فما قدمه واجب لنا أن الأمر قيد بجميع الوقت فالتخيير والتعيين تحكم وأيضاً لو كان معيناً لكان المصلي في غيره مقدماً فلا يصح أو قاضياً فيعصى وهو خلاف الإجماع القاضي ثبت في الفعل والعزم حكم خصال الكفارة وأجيب بأن الفاعل ممتثل لكونها صلاة قطعاً لا لأحد الأمرين ووجوب العزم في كل واجب من أحكام الإيمان الحنفية لو كان واجباً أولاً عصى بتأخيره لأنه ترك قلنا: التأخير والتعجيل فيه كخصال الكفارة) أقول: هذه ثالثة مسائل الوجوب وهي أنه إذا كان وقت الواجب موسعاً، أي زائداً على الفعل كالظهر ونحوه، فالجمهور على أن جميعه وقت لأدائه ففي أي جزء أوقعه فقد أوقعه في وقته، وقال القاضي ومتابعوه: الواجب في كل جزء من الوقت هو إيقاع الفعل فيه أو إيقاع العزم فيه على الفعل في ثاني الحال إلا أن آخر الوقت إذا بقي منه قدر ما يسع الفعل فحينئذ يتعين الفعل وقال قوم وقته أوله فإن أخره عنه فقضاء. وقال الحنفية: وقته آخره فإن قدمه عليه فنفل يسقط به الفرض كتعجيل الزكاة قبل وجوبها. وقال الكرخي[1]: هذا إذا لم يبق على صفة التكليف إلى آخر الوقت بأن يجن أو يموت وأما إذا بقي فيعلم أن ما فعله كان واجباً لنا الأمر قيد بجميع الوقت ولا تعرض فيه للتخيير بين الفعل والعزم ولا لتخصيصه بأول الوقت أو آخره بل الظاهر ينفيهما فيكون القول بهما تحكماً باطلاً ولنا أيضاً إن كان وقته جزءاً معيناً فإن كان آخر الوقت كان المصلي في غيره مقدماً لصلاته على الوقت فلا يصح كما قبل الزوال وإن كان أوله كان المصلي في غيره قاضياً فيكون بتأخيره له عن وقته عاصياً كما لو أخر إلى وقت العصر وكلاهما خلاف الإجماع. وقال القاضي: أنه ثبت في الفعل والعزم حكم خصال الكفارة وهو أنه لو أتى بأحدهما أجزأ ولو أخل بهما عصى، وذلك معنى وجوب أحدهما فيثبت **الجواب**: أنّا نقطع أن الفاعل للصلاة ممتثل لكونها صلاة بخصوصها لا لكونها أحد الأمرين مبهماً وأيضاً فلا نسلم أن الإثم بترك العزم إنما هو لكونه مخيراً بينه وبين الصلاة حتى يكونا كخصال الكفارة بل لأن العزم على فعل كل واجب إجمالاً وتفصيلاً عند تذكره هو من أحكام الإيمان يثبت مع ثبوته سواء دخل وقت الواجب أو لم يدخل فلو جوّز ترك واجب بعد عشرين سنة لأثم وإن لم يدخل الوقت ولم يجب، وقال **الحنفية**: لو كان واجباً في أول الوقت لعصى بتأخيره لأنه ترك للواجب وهو الفعل في الأول، **الجواب**: أن الملازمة ممنوعة وإنما يلزم لو كان الفعل أولاً واجباً على التعيين وليس كذلك بل التأخير والتعجيل فيه جائز كخصال الكفارة. **ومذهب الشافعية** لما علم دليله

(١) عبد الله بن حسين بن دلال الكرخي الحنفي، فقيه، ولد عام (٢٦٠هـ) وتوفي (٣٤٠هـ) من تصانيفه: مختصر في فروع الفقه الحنفي.

بالجواب عن دليل الحنفية لأنه عكسه تركه اختصاراً قال:

(مسألة من أخر مع ظنّ الموت قبل الفعل عصى اتفاقاً فإن لم يمت ثم فعله في وقته فالجمهور أداء وقال القاضي: إنه قضاء فإن أراد وجوب نية القضاء فبعيد ويلزمه لو اعتقد انقضاء الوقت قبل الوقت يعصى بالتأخير ومن أخر مع ظن السلامة فمات فجأة فالتحقيق لا يعصى بخلاف ما وقته العمر) أقول: هذه رابعة مسائل الوجوب وهي: أن من أدرك وقت الفعل وظن الموت في جزء ما منه وأخر الفعل عنه مع ظنه الموت عصى اتفاقاً فإن لم يمت وفعله بعد ذلك الوقت في وقته المقدر له شرعاً أو لا فقال الجمهور: هو أداء لصدق حده عليه، وقال القاضي: أنه قضاء لأنه صار وقته شرعاً بحسب ظنه ما قبل ذلك الوقت فهذا وقع بعد وقته ولا خلاف معه في المعنى إلا أن يريد وجوب نية القضاء وهو بعيد إذ لم يقل به أحد إنما النزاع في التسمية وتسميته أداء أولى لأنه فعل في وقته المقدر له شرعاً أو لا وإن عصى بالتأخير كما إذا اعتقد انقضاء الوقت قبل الوقت وأخر فإنه يعصى ثم إذا ظهر خطأ اعتقاده وأوقعه في الوقت كان أداء اتفاقاً ولا أثر للاعتقاد الذي قد بان خطؤه فكذا ههنا هذا فيمن أخر مع ظن الموت وسلم. وأما عكسه وهو من أخر مع ظن السلامة ومات فجأة فالتحقيق أنه لا يعصي لأن التأخير جائز له ولا تأثيم بالجائز. ولا يقال: شرط الجواز سلامة العاقبة إذ لا يمكن العلم بها فيؤدي إلى تكليف المحال وهذا بخلاف ما وقته العمر فإنه لو أخر ومات عصى وإلا لم يتحقق الوجوب. قال:

(مسألة ما لا يتم الواجب إلا به وكان مقدوراً شرطاً واجب وإلا كثر وغير شرط كترك الأضداد في الواجب وفعل ضد في المحرّم وغسل جزء الرأس وقيل لا فيهما لنا لو لم يجب الشرط لم يكن شرطاً وفي غيره لو استلزم الواجب وجوبه لزم تعقل الموجب له ولم يكن تعلق الوجوب لنفسه ولامتنع التصريح بغيره ولعصى بتركه ولصح قول الكعبي في نفي المباح ولوجبت نيته قالوا: لو لم يجب لصح دونه ولما واجب التوصل إلى الواجب والتوصل واجب بالإجماع. وأجيب إن أريد بلا يصح وواجب لا بد منه فمسلم وإن أريد مأمور به فأين دليله وإن سلم الإجماع ففي الأسباب بدليل خارجي) أقول: الاتفاق على أن الوجوب إذا كان مفيداً بمقدمة لم تكن تلك المقدمة واجبة كأن يقول إن ملكت النصاب فترك فهذا لا يكون إيجاباً لتحصيل النصاب. إنما الكلام في الواجب المطلق هل يكون ما لا يتم ذلك الواجب إلا به واجباً أولاً ومختار المصنف أن ما لا يتم الواجب إلا به إن كان مقدوراً للمكلف يتأتى الفعل بدونه عقلاً وعادة لكن الشارع جعله شرطاً للفعل فهو واجب وإلا فلا. وقال الأكثرون: وغير ما جعله الشارع شرطاً أيضاً واجب مما يلزم فعله عقلاً كترك الأضداد في الواجب وفعل ضد في المحرّم أو عادة كغسل جزء من الرأس لغسل الوجه كله، وقيل: لا وجوب في الشرط وغيره بهذا يشهد لفظه في المنتهى لكن غيره إذا قال في هذه المسألة مقدوراً احترز به عن بعض ما لا يمكن تحصيله من الآلات وكأنه يرى ذلك مما هو قيد في

الوجوب لما أما أن الشرط يجب فلأنه لو لم يجب الشرط لم يكن شرطاً إذ بدونه يصدق أنه أتى بجميع ما أمر به فتجب صحته وأنه ينفي حقيقة الشرطية وأما أن غيره لا يجب فلأنه لو استلزم وجوب الواجب وجوبه لزم تعقل الموجب له وإلا أدى إلى الأمر بما لا يشعر به واللازم باطل لأنّا نقطع بإيجاب الفعل مع الذهول عما يلزمه وأيضاً التعلق داخل في حقيقة الوجوب فكل ما تعلق به الخطاب فهو واجب وما لم يتعلق به فهو غير واجب فلو وجب اللازم ولم يتعلق به خطاب طلب لما كان كذلك وأيضاً لو استلزم وجوبه لامتنع التصريح بأنه غير واجب ونحن نقطع بصحة إيجاب غسل الوجه ونفي إيجاب غيره وأيضاً لو استلزم لعصى بتركه. ومعلوم أن تارك غسل جزء من الرأس إذا لم يحصل بدونه غسل الوجه إنما يعصى بترك غسل الوجه لا بترك غسل جزء من الرأس وأيضاً لو استلزم لصح قول الكعبي(١) في نفي المباح، لأن فعل الواجب وهو ترك الحرام لا يتم إلا به، فيجب وإنه باطل إجماعاً وأيضاً لو استلزم لوجبت نية المقدمة والتالي باطل بالاتفاق، قالوا: لو لم يجب لصح الأصل دونه ولا يصح لأن المفروض الامتناع دونه وأيضاً لو لم يجب لما كان التوصل إلى الواجب واجباً والتوصل إلى الواجب واجب بالإجماع، **الجواب** عنهما: أن قولك في نفي اللازمين لا يصح الأصل بدونه والتوصل واجب إن أردت به أنه لا بد منه فمسلم لكنه غير محل النزاع وإن أردت به أنه مأمور به شرعاً فهو ممنوع وهو المدعي فأين دليله؟ فإن قال: الإجماع على وجوب التوصل شرعاً فإن تحصيل أسباب الواجب واجب كحز الرقبة في القتل وأسباب الحرام حرام وما ذلك إلا لأنها وسيلة، **فالجواب**: لا نسلم الإجماع وإن سلم فهو في الأسباب خاصة لدليل خارجي لا لأنها وسيلة، فلا يدل على وجوب التوصل مطلقاً.

قال: (**مسألة يجوز أن يحرم واحد لا بعينه خلافاً للمعتزلة وهي كالخير**) أقول: هاتان مسألتان مما يتعلق بالتحريم، **إحداهما**: أنه يجوز أن يحرم واحد مبهم من أشياء معينة، ويكون معناه أن له ترك أيها شاء جمعاً وبدلاً وليس له أن يجمع بينها خلافاً للمعتزلة وهي كمسألة الواجب المخير اختلافاً ودليلاً وشبهةً وجواباً قال:

(مسألة يستحيل كون الشيء واجباً حراماً من جهة واحدة إلا عند بعض من يجوّز تكليف المحال وأما الشيء الواحد له جهتان كالصلاة في الدار المغصوبة فالجمهور يصح والقاضي لا يصح ويسقط الطلب عندها وأحمد وأكثر المتكلمين لا يصح ولا يسقط لنا القطع بطاعة العبد وعصيانه بأمره بالخياطة ونهيه عن مكان مخصوص للجهتين وأيضاً لو لم تصح لكان لاتحاد

---

(١) الحسين بن نصر بن محمد بن الحسين بن محمد بن الحسن بن القاسم الجُهمي الكعبي، الموصلي الشافعي، ولد عام (٤٦٦هـ) ملقب (بأبي عبدالله) فقيه صوفي، مشارك في بعض العلوم، ولد بالموصل وولي القضاء، وقدم بغداد وتوفي فيها. من تصانيفه: مناقب الأبرار ومحاسن الأخيار، منهج المريد في التوحيد، مناسك الحج، ومصنفات أخرى.

المتعلقين إذ لا مانع سواه اتفاقاً ولا اتحاد لأن الأمر للصلاة والنهي للغصب واختيار المكلف جمعهما لا يخرجهما عن حقيقتهما) أقول: هل يجوز كون الشيء واجباً حراماً معاً، ولا بد قبل من تحرير محل النزاع فنقول أما الواحد بالجنس فجائز فيه ذلك بأن يجب فرد ويحرم فرد كالسجود لله وللشمس والقمر ومنعه بعض المعتزلة لأن الفعل يحسن ويقبح لذاته فصرف الوجوب والتحريم إلى قصد التعظيم إنما الكلام في الواحد بالشخص، وذلك إما أن تتحد فيه الجهة أو تتعدد فإن اتحدت بأن يكون الشيء الواحد من الجهة الواحدة واجباً حراماً معاً فذلك مستحيل قطعاً إلا عند بعض من يجوّز تكليف المحال وقد منعه بعض من يجوّز ذلك نظراً إلى أن الوجوب يتضمن جواز الفعل وهو يناقض التحريم إنما البحث في الشيء الواحد بالشخص يكون له جهتان فيجب بإحداهما ويحرم بالأخرى وذلك كالصلاة في الدار المغصوبة فتجب لكونها صلاة وتحرم لكونها غصباً، فقال الجمهور: تصح الصلاة، وقال القاضي: لا تصح لكن يسقط الطلب عندها لا بها. وقال أحمد وأكثر المتكلمين والجبائي: لا تصح ولا يسقط الطلب، لنا أن السيد إذا أمر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن السكون في مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان فإنا نقطع أنه مطيع عاص لجهتي الأمر بالخياطة والنهي عن المكان، ولنا أيضاً أنه لو لم تكن صحيحة لكان لأن متعلق الوجوب والحرمة واحداً إذ لا مانع سواه اتفاقاً واللازم باطل إذ لا اتحاد للمتعلقين فإن متعلق الأمر الصلاة ومتعلق النهي الغصب وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الآخر وقد اختار المكلف جمعهما مع إمكان عدمه وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما اللتين هما متعلقا الأمر والنهي حتى لا تبقيا حقيقتين مختلفتين فيتحد المتعلق، قال:

(واستدل لو لم تصح لما ثبت صلاة مكروهة ولا صيام مكروه لتضاد الأحكام، وأجيب بأنه إن اتحد الكون منع وإلا لم يفد لرجوع النهي إلى وصف منفك واستدل لو لم تصح لما سقط التكليف. قال القاضي: وقد سقط بالإجماع لأنهم لم يأمروهم بقضاء الصلوات ورد بمنع الإجماع مع مخالفة أحمد وهو أقعد بمعرفة الإجماع) أقول: دليلان ضعيفان استدل لو لم تصح لما ثبت صلاة مكروهة ولا صيام مكروه لأن الأحكام كلها متضادة فالوجوب كما يضاد التحريم يضاد الكراهة فلو لم يثبت مع التحريم لما ثبت مع الكراهة إذ لا مانع إلا التضاد والجواب: أن الكون في الحيز واحد في الصلاة وهو مأمور به لأنه جزء المأمور به في الغصب وهو منهي عنه لأنه هو الغصب فيتحد المتعلقان فإن كان الصوم المكروه والصلاة المكروهة كذلك منع صحتهما وإلا لم يفد إذ لا يلزم من الصحة حيث يرجع النهي إلى وصف منفك فلا يتحد المتعلق الصحة حيث يرجع إلى الكون الذي هو ذاتي فيتحد المتعلق واستدل لو لم تكن صحيحة لم يسقط بها التكليف. قال القاضي: وقد سقط إجماعاً لأنهم لم يأمروا المصلين في الدور المغصوبة بقضاء صلواتهم، **والجواب**: منع الإجماع مع مخالفة أحمد وهو أقعد بمعرفة الإجماع، فلو كان إجماع لعرفه فلم يخالفه ولا يعني أن مخالفته

تمنع انعقاد الإجماع لجواز إجماع في عصر قبله أو بعده. قال:

(القاضي والمتكلمون لو صحت لاتحد المتعلقان لأن الكون واحد وهو غصب وأجيب باعتبار الجهتين بما سبق، قالوا: لو صحت لصح صوم يوم النحر بالجهتين، وأجيب بأن صوم يوم النحر غير منفك عن الصوم بوجه فلا يتحقق جهتان أو بأن نهي التحريم لا يعتبر فيه تعدد إلا بدليل خاص فيه) أقول: قال القاضي والمتكلمون في نفي صحتها: لو كانت صحيحة لاتحد متعلقها الأمر والنهي وإنه محال اتفاقاً بيان الملازمة أن الكون جزء الحركة والسكون وهما جزءا الصلاة فهذا الكون جزء هذه الصلاة فيكون مأموراً به، ثم إنه بعينه هو الكون في الدار المغصوبة فيكون منهياً عنه، **والجواب**: أن متعلقهما واحد لكن يتعدد باعتبار جهتين فيه كما تقدم في مثال الخياطة وإنه غير ممتنع، قالوا **ثانياً**: لو كانت صحيحة لكان صوم يوم النحر صحيحاً باعتبار الجهتين إذ لا مانع إلا اتحاد المتعلق واعتبار الجهتين يدفعه، **الجواب** بوجهين: **أحدهما**: أن صوم يوم النحر لا ينفك عن الصوم لأن المضاف يستلزم المطلق بخلاف الصلاة والغصب لا مكان كل بدون الآخر، **وحاصله**: تخصيص الدعوى بما يجوز انفكاك الجهتين فيه، **ثانيهما**: أن نهي التحريم ظاهر في البطلان فإنه ينصرف إلى الذات غالباً وقد تعتبر الجهتان لدليل خاص شرعي يوجب مخالفة الظاهر فيصح بخلاف نهي الكراهة فإنه ينصرف إلى الوصف غالباً قال:

(وأما من توسط أرضاً مغصوبة فخط الأصولي فيه بيان استحالة تعلق الأمر والنهي معاً بالخروج وخطا أبي هاشم وإذا تعين الخروج للأمر قطع بنفي المعصية به بشرطه، وقول الإمام باستصحاب حكم المعصية مع الخروج ولا نهي بعيد ولا جهتين لتعذر الامتثال) أقول: هذا كله فيما صح فيه الانفكاك وجمعهما المكلف باختياره وأما ما لا يكون كذلك كمن توسط أرضاً مغصوبة فخط للأصولي فيه بيان امتناع تعلق الأمر والنهي معاً بالخروج فإنه تكليف محال وبيان خطأ أبي هاشم في قوله بتعلقهما معاً بالخروج وإذا تعين الخروج للأمر دون النهي بدليل يدل عليه فالقطع بنفي المعصية عنه إذا خرج بما هو شرطه في الخروج من السرعة وسلوك أقرب الطرق وأقلها ضرراً إذ لا معصية بإيقاع المأمور به الذي لا نهي عنه. قال الإمام باستصحاب حكم المعصية عليه مع إيجابه الخروج وهو بعيد إذ لا معصية إلا بفعل منهي عنه أو ترك مأمور به وقد سلم انتفاء تعلق النهي به فانتهض الدليل عليه، فإن قيل فيه الجهتان فيتعلق الأمر بإفراغ ملك الغير والنهي بالغصب كالصلاة في الدار المغصوبة سواء قلنا هو غلط لأنه لا يمكن الامتثال فلزم تكليف المحال بخلاف صلاة الغصب فإنه يمكن الامتثال وإنما جاء الاتحاد باختيار المكلف قال:

(مسألة المندوب[1] مأمور به خلافاً للكرخي والرازي، لنا أنه طاعة وأنهم قسموا الأمر إلى

(١) المندوب في اللغة من الندب، وهو الدعاء إلى أمر مهم ومنه قول الشاعر:

إيجاب وندب، قالوا: لو كان لكان تركه معصية لأنها مخالفة الأمر ولما صح لأمرتهم بالسواك، قلنا: المعنى أمر الإيجاب فيهما) أقول: هاتان مسألتان تتعلقان بالندب: **أولاهما**: أن المندوب هل هو مأمور به، المحققون على أنه مأمور به خلافاً للكرخي وأبي بكر الرازي لنا أنه طاعة إجماعاً والطاعة فعل المأمور به ولنا أيضاً اتفاق أهل اللغة أن الأمر ينقسم إلى أمر إيجاب وأمر ندب ومورد القسمة مشترك. قالوا: لو كان المندوب مأموراً به لكان تركه معصية إذ لا معنى للمعصية إلا مخالفة الأمر وترك المأمور به يحققها وأيضاً لو كان مأموراً به لما صح **قوله عليه الصلاة والسلام**: «لولا أن أشقى على أمتي لأمرتهم بالسواك»[1] لأنه ندبهم إليه ولأن الوجوب هو الذي يتضمن المشقة دون الندب، الجواب المعصية مخالفة أمر الإيجاب وقوله لأمرتهم أي أمر إيجاب كلاهما على سبيل المجاز، وأنه وإن كان خلاف الأصل وجب المصير إليه بالدليل الذي وقد ذكرنا قال:

(مسألة المندوب ليس بتكليف خلافاً للأستاذ وهي لفظية) أقول: المندوب ليس بتكليف لأن التكليف يشعر بإلزام ما فيه كلفة ومشقة وهو منتف. قال الأستاذ: هو تكليف فإن فعله لتحصيل الثواب شاق ورد بأنه في سعة من تركه لعدم الإلزام وإن قال وجوب اعتقاد ندبيته تكليف قلنا: ذلك حكم آخر وبالجملة فالمسألة لفظية قال:

(مسألة المكروه منهي عنه غير مكلف به كالمندوب ويطلق أيضاً على الحرام وعلى ترك الأولى) أقول: هذه مسألة قد تتعلق بالمكروه وفيها ثلاث أبحاث **الأول**: أنه منهي عنه في الأصح والكلام فيه كما في أن المندوب مأمور به، **الثاني** أنه ليس بتكليف خلافاً للأستاذ والكلام فيه أيضاً كما في المندوب، **الثالث**: أنه يطلق على معنيين آخرين غير ما تقدم، **أحدهما** الحرام وكثيراً ما يقول الشافعي أنا أكره هذا، **ثانيهما**: ترك الأولى ويقال ترك صلاة الضحى مكروه وإن لم يرد عنه نهي لكثرة الفضيلة فيها فكأن في تركها حط مرتبة قال:

(مسألة يطلق الجائز على المباح وعلى ما لا يمتنع شرعاً أو عقلاً وعلى ما استوى الأمران فيه وعلى المشكوك فيه فيهما بالاعتبارين) أقول: هذه مسائل تتعلق بالمباح ومن أسمائه الجائز وإنه كما يطلق على المباح يطلق على ما لا يمتنع شرعاً مباحاً كان أو واجباً أو مندوباً أو مكروهاً وعلى ما لا يمتنع عقلاً واجباً كان أو راجحاً أو متساوي الطرفين أو مرجوحاً وعلى ما استوى الأمران فيه سواء استويا شرعاً كالمباح أو عقلاً كفعل الصبي وعلى

= لا يسألون أخاهم حين يندبهم ... في الندب على ما قال برهانا

واصطلاحاً: هو المطلوب فعله شرعاً من غير ذم على تركه مطلقاً، وقد ذهب أبو حنيفة إلى أن المندوب يلزم بالشروع، وعند الشافعي لا يجب ودليله قوله ﷺ: «الصائم المتطوع أمير نفسه إن شاء صام وإن شاء أفطر» [الإحكام في أصول الأحكام: ج١].

(١) أخرجه الدارمي في كتاب الصلاة، باب: ينزل الله إلى السماء الدنيا (الحديث ١٤٤٧) ومالك في كتاب الطهارة باب: ما جاء في السواك، (الحديث ١٣٢).

المشكوك فيه في الشرع أو العقل بالاعتبارين وهما استواء الطرفين وعدم الامتناع يعني أنه كما يقال في المشكوك فيه لما يستوي طرفاه في النفس يقال لما لا يمتنع في النفس أي لا يجزم بعدمه كما يقال في النقليات وإن غلب على الظن بعد فيه شك أي احتمال ولا يراد به تساوي الطرفين كذلك يقال هو جائز والمراد أحدهما. قال:

(مسألة الإباحة حكم شرعي خلافاً لبعض المعتزلة، لنا أنها خطاب الشارع، قالوا: انتفاء الحرج وهو قبل الشرع) أقول: ثانية مسائل المباح الإباحة حكم شرعي خلافاً لبعض المعتزلة فإنهم يقولون المباح ما انتفى الحرج في فعله وتركه وذلك ثابت قبل الشرع وبعده ونحن ننكر أن ذلك إباحة شرعية، بل الإباحة خطاب الشارع بذلك فافترقا. قال:

(مسألة المباح غير مأمور به خلافاً للكعبي. لنا أن الأمر طلب يستلزم الترجيح ولا ترجيح قال كل مباح ترك حرام وترك الحرام واجب وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب وتؤول الإجماع على ذات الفعل لا بالنظر إلى ما يستلزم جمعاً بين الأدلة وأجيب بجوابين: الأول: أنه غير متعين لذلك فليس بواجب وفيه تسليم أن الواجب واحد فما فعل فهو واجب قطعاً الثاني إلزامه أن الصلاة حرام إذا ترك بها واجب وهو يلزمه باعتبار الجهتين ولا مخلص إلا بأن ما لا يتم الواجب إلا به من عقل أو عادي فليس بواجب وقول الأستاذ الإباحة تكليف بعيد) أقول: اختلف في المباح هل هو مأمور به؟ فنفاه الجمهور خلافاً للكعبي[1]، لنا أن الأمر طلب وهو يستلزم ترجيح المأمور به على مقابله والمباح لا ترجيح فيه لتساوي طرفيه فلا يكون مأموراً به، احتج الكعبي: بأن كل مباح ترك حرام فإن السكوت ترك للقذف والسكون ترك للقتل وكل ترك حرام واجب فالمباح واجب وبهذا يتم دليله فقوله وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب كأنه جواب لسؤال، وهو أنه ليس ترك الحرام نفس فعل المباح غايته أنه لا يحصل إلا به، فأجاب بأنه لا يضرنا فإنه ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب وبه يتم دليلنا وألزم بأن هذا الدليل والدعوى في مصادمة الإجماع فلا يسمع وذلك للإجماع على أن الفعل ينقسم إلى مباح وواجب ولا شيء من المباح بواجب فأجاب بأن دليلنا قطعي فيجب تأوّل الإجماع بذات الفعل من غير نظر إلى ما يستلزمه من ترك الحرام جمعاً بين الأدلة ولا يمتنع كون الشيء مباحاً لذاته واجباً لما يستلزمه كما يكون الشيء واجباً حر إما باعتبارين وقد أجيب عن دليله بجوابين **الأول**: لا نسلم أنه لا يتم الواجب إلا به وذلك أنه غير معين لذلك لإمكان الترك بغيره وهو ضعيف لأن فيه تسليم أن الواجب أحدها لا بعينه فما يعمل فهو واجب قطعاً غاية ما في الباب أنه واجب مخير لا معين وهو لم يدع إلا أصل الوجوب، **الثاني**: أنه يلزمك أن تكون الصلاة حراماً إذا ترك بها واجب لأنه سبب الحرام وسبب الحرام

---

(١) الكعبي: الحسين بن محمد بن الحسين بن محمد بن الحسن بن القاسم الجهمي الكعبي الموصلي الشافعي ولد عام (٤٦٦هـ) فقيه، صوفي، مشارك في بعض العلوم ولي القضاء وقدم بغداد وتوفي في ربيع الآخر، من تصانيفه: مناقب الأبرار ومحاسن الأخيار، منهج المريد في التوحيد.

حرام وهو أيضاً ضعيف فإن له أن يلتزمه باعتبار الجهتين كما تقدم والجواب الحق الذي لا مخلص منه إلا به منع كون ما لا يتم الواجب إلا به من ضروراته العادية والعقلية واجباً كما تقدم ثم قال الأستاذ: الإباحة تكليف ولا يخفى بعده أو يحمل على أنه يتضمن تكليفاً وهو وجوب اعتقاد إباحته قال:

(مسألة المباح ليس بجنس للواجب بل هما نوعان للحكم لنا لو كان جنسه لاستلزم النوع التخيير قالوا مأذون فيهما واختص الواجب قلنا تركتم فصل المباح) أقول: ظن قوم أن المباح جنس للواجب وهو باطل بل هما نوعان داخلان تحت جنس الحكم، لنا أن المباح لو كان جنساً للواجب لاستلزم النوع وهو الواجب التخيير لأنه من حقيقة الجنس والنوع مستلزم لجنسه ضرورة واللازم ظاهر بطلانه، قالوا: المأذون في فعله حاصل فيهما وهو تمام حقيقة المباح وجزء حقيقة الواجب لاختصاصه بقيد زائد وهو أنه غير مأذون في تركه ولا معنى للجنس إلا ذلك، **الجواب**: لا نسلم أن ذلك حقيقة المباح بل ذلك جنسه وفصله أنه مأذون في تركه وبه يمتاز عن الواجب فلا يصدق عليه، قال:

(مسألة خطاب الوضع كالحكم[1] على الوصف بالسببية الوقتية كالزوال والمعنوية كالإسكار والملك والضمان والعقوبات وبالمانعية للحكم لحكمة تقتضي نقيض الحكم كالأبوة في القصاص وللسبب لحكمة تخل بحكمة السبب كالدين في الزكاة فإن كان المستلزم عدمه فهو شرط فيهما كالقدرة على التسليم والطهارة) أقول: الأحكام الثابتة بخطاب الوضع أصناف: **منها** الحكم على الوصف بالسببية وهو جعل وصف ظاهر منضبط مناطاً لوجود حكم الله تعالى في الزاني وحكمان وجوب الجلد وسببية الزنا له وتنقسم بحكم الاستقراء إلى الوقتية كزوال الشمس لوجوب الصلاة والمعنوية كالإسكار للتحريم وكأسباب الملك والضمان والعقوبات ولولا تصريحه بذلك في المنتهى لم يبعد جعلها أمثلة للأسباب لاقترانها بالسكر وإنما هو سبب. **ومنها** الحكم على الوصف[2] بكونه مانعاً وهو ينقسم إلى مانع للحكم ومانع للسبب: **أما** المانع للحكم فهو ما استلزم حكمة تقتضي نقيض الحكم كالأبوة في القصاص فإن كون الأب سبب لوجود الابن يقتضي أن لا يصير الابن سبباً لعدمه، وأما

---

(١) كل حكم لله أو لرسوله وُجِدَتْ عليه دلالة فيه أو في غيره من أحكام الله أو رسوله بأنه حكم به لمعنى من المعاني، فنزلت نازلة ليس فيها نص حُكمٍ، حُكمَ فيها حُكم النازلة المحكوم فيها، إذا كانت في معناها. [الرسالة: ٥١٢].

(٢) إذا علّق الحكم في الشيء على صفة من صفاته، دلّ على أن ما عداها يخالفه وقال أبو العباس بن سريخ، وأبو بكر القفال، والقاضي أبو حامد الغزالي رحمهم الله وقوم من المتكلمين: لا يدلّ على المخالفة، وهو قول أصحاب أبي حنيفة. وحكي عن بعضهم: أنه فرّق بين المعلّق على غاية، والمعلق على غير غاية وحكي أيضاً عن بعضهم: أنه فرّق بين أن يكون بلفظ الشرط، وبين أن لا يكون بلفظ الشرط. [التبصرة في أصول الفقه: ص٢١٨].

المانع للسبب فهو ما يستلزم حكمة تخل بحكمة السبب كالدين في الزكاة فإن حكمة السبب وهو الغني مواساة الفقراء من فضل ماله ولم يدع الدين في المال فضلاً يواسي به ومنها الحكم على الوصف بكونه شرطاً للحكم وحقيقته أن عدمه مستلزم لعدم الحكم كما أن المانع وجوده مستلزم لعدم الحكم فبالحقيقة عدمه مانع وذلك لحكمة في عدمه تنافي حكمة الحكم أو السبب فالحكم كالقدرة على التسليم فإن عدمها ينافي حكم البيع وهو إباحة الانتفاع والسبب كالطهارة للصلاة فإن عدمها ينافي تعظيم الباري وهو السبب لوجوب الصلاة قال:

(وأما الصحة والبطلان أو الحكم بهما فأمر عقلي لأنها إما كون الفعل مسقطاً للقضاء وإما موافقة أمر الشرع والبطلان والفساد نقيضها الحنفية الفاسد المشروع بأصله الممنوع بوصفه وأما الرخصة فالمشروع لعذر مع قيام المحرّم لولا العذر كان كل الميتة للمضطر والقصر والفطر في السفر واجباً ومندوباً ومباحاً) أقول: لفظ الصحة والبطلان يستعمل في العبادات تارة وفي المعاملات أخرى. أما في العبادات فالصحة عند المتكلمين موافقة أمر الشرع وإن وجب القضاء كالصلاة بظن الطهارة وعند الفقهاء كون الفعل مسقطاً للفضاء، لا يقال القضاء حينئذ لم يجب فكيف يسقط؟ لأنا نقول المعنى رفع وجوبه وهو مناقشة لفظية، وأما في المعاملات فترتب الأثر المطلوب منها عليها ولو فسرناها في العبادات به ورجعنا الخلاف إلى الخلاف في ثمرتها لكان حسناً والبطلان نقيضها فيهما والفساد يرادف البطلان. وقالت الحنفية: الباطل من المعاملات هو اللامشروع بأصله كبيع الملاقيح والفاسد المشروع بأصله دون وصفه كالزنا وذلك قالوا إذا طرح الزيادة صح ولم يحتج إلى تجديد عقد وإن ثبت لهم ذلك لم نناقشهم في التسمية. إذا عرفت ذلك فاعلم أنه قد يظن أن الصحة والبطلان في العبادات من جملة أحكام الوضع فأنكر ذلك إذ بعد ورود أمر الشرع بالفعل فكون الفعل موافقاً للأمر أو مخالفاً وكون ما فعل تمام الواجب حتى يكون مسقطاً للقضاء وعدمه لا يحتاج إلى توقيف من الشارع بل يعرف بمجرد العقل فهو ككونه مؤدياً للصلاة وتاركاً لها سواء بسواء فلا يكون حصوله في نفسه ولا حكمنا به بالشرع فلا يكون من حكم الشرع في شيء بل هو عقلي مجرد، **ومنها** الرخصة وهو **ما** شرع من الأحكام لعذر مع قيام المحرّم لولا العذر والعزيمة بخلافها. **وحاصله**: أن دليل الحرمة إذا بقي معمولاً به وكان التخلف عنه لمانع طارىء في حق المكلف لولاه لثبتت الحرمة في حقه فهو الرخصة وإلا فالعزيمة فخرج من الرخصة الحكم ابتداء وما نسخ تحريمه أو خصص من دليل محرّم، ثم الرخصة قد تكون واجباً كأكل الميتة للمضطر أو مندوباً كالقصر في السفر أو مباحاً كالفطر في السفر قال:

(المحكوم[1] فيه الأفعال مسألة شرط المطلوب الإمكان ونسب خلافه إلى الأشعري

---

(١) المحكوم فيه وهو الفعل إذ لا يدخل تحت التكليف إلا الأفعال الاختيارية، وهو أقرب من المحكوم به فعل المكلّف. أريد بذلك أن التعبير عن فعل المكلّف بالمحكوم فيه أقرب من حيث المناسبة. [المستصفى: ج١، ص٨٦].

والإجماع على صحة التكليف بما علم الله أنه لا نفع لنا لو صح التكليف بالمستحيل لكان مستدعي الحصول لأنه معنى الطلب ولا يصح لأنه لا يتصور وقوعه واستدعاء حصوله فرعه لأنه لو تصور مثبتاً لزم تصور الأمر على خلاف ماهيته وهو محال، فإن قيل لو لم يتصور لم يعلم إحالة الجمع بين الضدين لأن العلم بصفة الشيء فرع تصوره قلنا الجمع المتصور جمع المختلفات وهو المحكوم بنفسه ولا يلزم من تصوره منفياً عن الضدين تصوره مثبتاً فإن قيل متصور ذهناً للحكم عليه ولا في الخارج قلنا فيكون الخارج مستحيلاً والذهني بخلافه وأيضاً يكون الحكم بالاستحالة على ما ليس بمستحيل، وأيضاً الحكم على الخارج يستدعي تصوره للخارج) أقول: فرع من أبحاث الحكم وشرع في المحكوم فيه وهو أفعال المكلفين وفيه مسائل هذه أولاها شرط المطلوب الإمكان فلا يجوز طلب المحال والتكليف به عند المحققين ونسب خلافه إلى الأشعري ولم يثبت تصريحاً به والإجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله أنه لا يقع وإن ظن قوم أنه ممتنع لغيره لنا لو صح التكليف بالمستحيل لكان المستحيل مستدعي الحصول واللازم باطل، **أما** الملازمة فلأن التكليف به هو الطلب وهو استدعاء الحصول، **وأما** بطلان اللازم فلأنه لا يتصور وقوعه واستدعاء حصوله فرع تصور الوقوع وموقوف عليه فإذا انتفى انتفى وإنما قلنا لا يتصور وقوعه لأنه لو تصور لتصور مثبتاً ويلزم منه تصور الأمر على خلاف ماهيته فإن ماهيته تنافي ثبوته وإلا لم يكن ممتنعاً لذاته فما يكون ثابتاً فهو غير ماهيته. **وحاصله** إن تصور ذاته مع عدم ما يلزم ذاته لذاته يقتضي أن تكون ذاته غير ذاته ويلزم قلب الحقائق، وتوضيحه أنّا لو تصورنا أربعة ليس بزوج وكل ما ليس بزوج ليس بأربعة فقد تصورنا أربعة ليست بأربعة فالمتصور لنا أربعة وليس بأربعة هذا خلف، فإن **قيل** لو لم يتصور المستحيل لم يتصور الجمع بين الضدين فامتنع العلم بإحالة الجمع بين الضدين لأن إحالة الجمع بينهما صفة الجمع بينهما والعلم بثبوت الصفة للشيء فرع تصور ذلك الشيء قلنا نحن لا ندعي انتفاء تصور المستحيل مطلقاً بل انتفاء تصوره مثبتاً وهو أخص ولا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم والذي ذكرتم يستدعي تصوره مطلقاً لا تصوره مثبتاً فلا يضرنا وبيانه أن المتصور هو الجمع بين المختلفات كالسواد والحلاوة وهو المحكوم بنفيه عن الضدين فقد تصور في الضدين منفياً لا مثبتاً، فإن قيل المستحيل متصور ثبوته ذهناً لأنّا نحكم عليه بالحكم الثبوتي بأنه معدوم ومستحيل ثبوت الشيء لغيره فرع ثبوته في نفسه فهو ثابت وإذ ليس في الخارج فهو في الذهن وذلك كاف في طلبه قلنا ما ذكرتم باطل لوجوه الأول أنه يكون الخارج مستحيلاً والذهني بخلافه وهو المتصور فلا يكون المستحيل هو المتصور الثاني أن الحكم بالامتناع على المتصور وقد ذكرت أن ذلك هو الذهني وهو غير ممتنع فقد حكمت بالامتناع على ما ليس بممتنع الثالث أن تصوره ذهناً لا يكفيكم ولا يضرنا لأن حكم الذهن على الخارج بالامتناع يستدعي تصوره للخارج وبينّا أنه لا يتصور لأنه تصور الأمر على خلاف حقيقته. قال:

(المخالف لو لم يصح لم يقع لأن العاصي مأمور وقد علم الله أنه لا يقع وأيضاً أخبر أنه لا يؤمن وكذلك من علم بموته ومن نسخ عنه قبل تمكنه ولأن المكلف لا قدرة له إلا حال الفعل وهو حينئذ غير مكلف فقد كلف غير مستطيع ولأن الأفعال مخلوقة لله تعالى ومن هذين نسب تكليف المحال إلى الأشعري، وأجيب بأن ذلك لا يمتنع تصور الوقوع لجوازه منه فهو غير محل النزاع وبأن ذلك يستلزم أن التكاليف كلها تكليف بالمستحيل وهو باطل بالإجماع. قالوا: كلف أبا جهل تصديق رسوله في جميع ما جاء به ومنه أنه لا يصدقه فقد كلفه بأن يصدقه في أن لا يصدقه وهو مستلزم أن لا يصدقه والجواب أنهم كلفوا بتصديقه وإخبار رسوله كإخبار نوح عليه السلام ولا يخرج الممكن عن الإمكان بخبر أو علم نعم لو كلفوا بعد علمهم لانتفت فائدة التكليف ومثله غير واقع) أقول: للمخالفين وهم مجوز وتكليف المحال وجهان قالوا **أولاً**: لو لم يصح تكليف المحال لم يقع وقد وقع لأن العاصي مأمور ويمتنع منه الفعل لأن الله قد علم أنه لا يقع وخلاف معلومه محال وإلا لزم جهله وأيضاً أخبر أنه لا يؤمن في قوله: ﴿سَوَآءٌ عَلَيۡهِمۡ ءَأَنذَرۡتَهُمۡ أَمۡ لَمۡ تُنذِرۡهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ﴾ [البقرة: ٦] وخلاف خبره محال وإلا لزم كذبه وكذلك من علم بموته قبل تمكنه من الفعل المأمور به فإنه يمنع منه الفعل وكذلك من نسخ عنه قبل تمكنه من الفعل فإنه يمتنع منه الفعل امتثالاً ولأن المكلف لا قدرة له إلا حال الفعل كما ثبت في الكلام من مذهب الأشعري وهو حينئذ غير مكلف فإن التكليف قبل الفعل لأن استدعاء الفعل مقدم عليه إذ لا يتصور إلا في المستقبل فهو حال التكليف غير مستطيع ولأن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى على ما ثبت في الكلام من مذهب الأشعري ومن هذين الأصلين وهو قول الأشعري أن القدرة مع الفعل وإن أفعال العباد مخلوقة لله نسب تكليف المحال إلى الأشعري وإلا فهو لم يصرح به، والجواب **وجهان، أحدهما**: أن ما ذكرتم لا يمنع تصور الوقوع لجواز وقوعه من المكلف في الجملة وإن امتنع لغيره من علم أو خبر أو غيرهما فهو غير محل النزاع، **ثانيهما**: أنه يبطل المجمع عليه فيكون باطلاً بيانه أن ذلك يستدعي أن التكاليف كلها تكليف بالمستحيل لوجوب وجود الفعل أو عدمه لوجوب تعلق العلم بأحدهما وأياً كان تعين وامتنع الآخر وللدليلين الأخيرين **وأما** الموت والنسخ والإخبار فلا يعم وكون كل تكليف بالمستحيل **باطل** بالإجماع لأن من جوّز التكليف بالمحال لم يقل بوقوعه ومن قال بوقوعه لم يعمم، **قالوا ثانياً**: لو لم يجز لم يقع وقد وقع فإنه كلف أبا جهل ونحوه بالإيمان وهو تصديق رسوله في جميع ما جاء به ومنه أن لا يصدقه فقد كلفه بأن يصدقه في أنه لا يصدقه وهو محال لأن تصديقه في أن لا يصدقه يستلزم أن لا يصدقه إذ يعلم تصديقه له ويلزم تكذيبه لأنه خلاف ما أخبر به والجواب أنهم لم يكلفوا إلا بتصديقه وأنه ممكن في نفسه متصور وقوعه إلا أنه مما علم الله أنهم لا يصدقونه لعلمه بالعاصين وإخباره لرسوله كإخباره لنوح بقوله إنه لن يؤمن من قومك إلا من قد آمن لا أنه أخبرهم بذلك ولا يخرج الممكن عن الإمكان بعلم أو خبر نعم لو كلفوا

بالإيمان بعد علمهم بإخباره بأنهم لا يؤمنون لكان من قبيل ما علم المكلف امتناع وقوعه منه ومثل ذلك غير واقع لأنه يوجب انتفاء فائدة التكليف وهو الابتلاء لاستحالته منهم لما ذكرتم فلذلك لو علموا لسقط منهم التكليف. قال:

(مسألة حصول الشرط الشرعي ليس شرطاً في التكليف قطعاً خلافاً لأصحاب الرأي وهي مفروضة في تكليف الكفار بالفروع والظاهر الوقوع لنا لو كان شرطاً لم تجب صلاة على محدث وجنب ولا قبل النية ولا الله أكبر قبل النية ولا اللام قبل الهمزة وذلك باطل قطعاً. قالوا: لو كلف بها لصحت منه، قلنا: غير محل النزاع قالوا: لو صح لأمكن الامتثال وفي الكفر لا يمكن وبعده سقط قلنا يسلم ويفعل كالمحدث الوقوع ومن يفعل ذلك ولم يك من المصلين. قالوا: لو وقع لوجب القضاء، قلنا: انقضاء بأمر جديد فليس بينه وبين وقوع التكليف ولا صحته ربط عقلي) أقول: لا يشترط في التكليف بالفعل حصول الشرط الشرعي لذلك الفعل بل يجوز التكليف للفعل وإن لم يحصل شرطه شرعاً خلافاً لأصحاب الرأي وأبي حامد الإسفراييني والمسألة مفروضة في بعض جزئيات محل لنزاع وهو تكليف الكفار بالفروع مع انتفاء شرطها وهو الإيمان حتى يعذب بالفروع كما يعذب بالإيمان أولاً والأكثر على جوازه وهم يفعلون ذلك تقريباً للفهم وتسهيلاً للمناظرة ولأنه إذا ثبت فيه ثبت في الجميع لعدم القائل بالفصل لاتحاد المأخذ والنظر **أما** في جوازه أو في وقوعه، **أما الجواز** فقطعي **وأما الوقوع** فالظاهر وقوعه لنا مقامان **أحدهما** الجواز قطعاً ودليله أنه لو كان حصول شرط الفعل شرعاً شرطاً للتكليف به لم تجب صلاة على محدث وجنب لانتفاء شرطها وهو الطهارة ولم تجب الصلاة قبل النية لأنها شرطها وقد انتفت ولا الله أكبر قبل النية ولا اللام من الله قبل الهمزة لذلك وكل ذلك معلوم البطلان بالضرورة قالوا **أولاً** لو كلف الكافر بالفروع لصحت منه لأن الصحة موافقة الأمر واللازم منتف اتفاقاً. **الجواب** أنه غير محل النزاع إذ لا يريد أنه مأمور بفعله حالة كفره نعم تصح منه بأن يؤمن ويفعل كالجنب والمحدث، قالوا **ثانياً** لو صح التكليف به لأمكن الامتثال وإنه لا يمكن **أما الأولى** فلأن الإمكان شرط التكليف بلا ينفك عنه، **وأما الثانية** فلأن الامتثال إما في الكفر ولا يمكن منه وإما بعده ولا يمكن لسقوط الأمر عنه والامتثال فرعه الجواب أنه في الكفر ممكن بأن يسلم ويفعل كالمحدث غايته أنه مع الكفر لا يمكن وذلك ضرورة بشرط المحمول لا ينافي الإمكان الذاتي كقيام زيد في وقت عدم قيامه فإنه ممكن وإن امتنع بشرط عدم قيامه، **ثانيهما** الوقوع ظاهر أو دليله قوله تعالى: ﴿وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا﴾ [الفرقان: ٦٨] وهو للعقلاء وقوله تعالى حكاية عن الكفار: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ ﴿٤٢﴾ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ ﴿٤٣﴾﴾ [المدثر: ٤٢، ٤٣] صرح بتعذيبهم بترك الصلاة ولا يحمل على المسلمين كقوله عليه الصلاة والسلام: «نهيت عن قتل المصلين»[1] لأن قوله: ﴿وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ ﴿٤٤﴾﴾ [المدثر: ٤٤] ينفيه،

---

(١) أخرجه ابن عبد البر في التمهيد: ٤/ ٢٣٥ـ ١٠/ ١٥٢ـ والهيثمي في مجمع الزوائد: ١/ ٢٩٦.

قالوا: لو وقع التكليف بها لوجب القضاء ولا يجب اتفاقاً. **الجواب**: منع الملازمة لأن القضاء إنما يجب بأمر جديد وليس بينه وبين وقوع التكليف ولا صحته ربط عقلي فلا يستلزمه أحدهما قال:

(مسألة لا تكليف إلا بفعل فالمكلف[1] به في النهي كف النفس عن الفعل وعن أبي هاشم وكثير نفي الفعل لنا لو كان مستدعي حصوله منه ولا يتصور لأنه غير مقدور له وأجيب بمنع أنه غير مقدور له كأحد قولي القاضي ورد بأنه كان معدوماً واستمر والقدرة تقتضي أثراً عقلاً وفيه نظر) أقول: أكثر المتكلمين على أن كل مكلف به فعل فالمكلف به في النهي وهو الترك فعل أيضاً وهو كف النفس عن الفعل خلافاً لأبي هاشم وكثير فإنهم قالوا قد يكون نفي الفعل وهو المكلف به في النهي لنا لو كان نفي الفعل مكلفاً به لكان مستدعى حصوله متصوراً وقوعه منه لما مر ولا يمكن ذلك لأنه غير مقدور له وقد أجيب عنه بأنّا لا نسلم أنه غير مقدور لأن القدرة نسبتها إلى الطرفين سواء فلو لم يكن نفي الفعل مقدوراً لم يكن الفعل مقدوراً وهذا أحد قولي القاضي واعترض عليه بوجهين، **أحدهما**: أنه كان معدوماً قبل واستمر وما ثبت قبل القدرة فلا يكون أثراً للقدرة المتأخرة **وثانيهما**: أن القدرة لا بد لها من أثر عقلاً والعدم لا يصلح أثراً لأنه نفي محض وعدم صرف ويمكن أن يجعل هذا من تتمة الأول ويكون معناه إذا كان العدم مستمراً لم يصلح أثراً للقدرة لأن القدرة لا بد لها من أثر يستند إليها ويتجدد بها وفيه نظر وهو أنا لا نسلم أن استمراره لا يصلح أثراً للقدرة إذ يمكنه أن لا يفعل فيستمر وأن يفعل فلا يستمر وأيضاً يكفي في طرف النفي أثراً أنه لم يشأ فلم يفعل وأما وجوب أن يفعل شيئاً فمصادرة على المطلوب. قال:

(مسألة قال الأشعري: لا ينقطع التكليف بفعل حال حدوثه ومنعه الإمام والمعتزلة فإن أراد الشيخ أن تعلقه لنفسه فلا ينقطع بعده أيضاً وإن أراد أن تنجيز التكليف باق فيكلف بإيجاد الموجود وهو محال ولعدم صحة الابتلاء فتلتقي فائدة التكليف. قالوا: تدور حينئذ باتفاق فيصح التكليف به قلنا بل يمتنع بما ذكرناه) أقول: التكليف بالفعل ثابت قبل حدوثه وينقطع بعد الفعل اتفاقاً وهل هو باق حال حدوثه لا ينقطع؟ قال الأشعري به ومنعه إمام الحرمين

---

(١) المحكوم عليه: هو المكلف الذي تعلق حكم الشارع بفعله، ويشترط في المكلف لصحة تكليفه شرعاً شرطان:
أحدهما: أن يكون قادراً على فهم دليل التكليف بأن يكون في استطاعته أن يفهم النصوص القانونية التي يكلّف بها من القرآن والسنة بنفسه أو بالواسطة.
وثانيهما: أن يكون أهلاً لما كلّف به، والأهلية معناها في اللغة: الصلاحية، وأما في اصطلاح الأصوليين فالأهلية تنقسم إلى قسمين أهلية وجوب وأهلية أداء، فأهلية الوجوب هي صلاحية الإنسان لأنها تثبت له حقوق وتجب عليه واجبات وأهلية الأداء: فهي صلاحية المكلّف لأنها تعتبر شرعاً أقواله وأفعاله. [علم الأصول: ١٢٤]

والمعتزلة ولا يتحقق مع الشيخ[1] ما يصلح محلاً للنزاع فنقول: إن أراد أن تعلقه لنفسه فلا ينقطع فحق لكنه لا ينقطع بعد حدوثه كما لا ينقطع معه لأن حقيقة التكليف أنه تكليف بالفعل وطلب له سواء اعتبر حال حدوث الفعل أو قبله أو بعده وقد قال بأنه ينقطع بعد الفعل وإن أراد أن تنجيز التكليف باق بعد فهو باطل لأنه تكليف بغير الممكن لأنه تكليف بإيجاد الموجود وهو محال ولأنه تنتفي فائدة التكليف وهو الابتلاء لأنه إنما يتصور عند التردد في الفعل والترك **وأما** عند تحقق الفعل فلا. قالوا: الفعل مقدور حينئذ أي حين الفعل باتفاق لأنه أثر القدرة فيوجد معها وإذا كان مقدوراً حينئذ فيصح التكليف به لأنه لا مانع إلا عدم القدرة وقد انتفى. **الجواب**: لا نسلم أن المقدور يصح التكليف به فإنه لا مانع غيره بل ما ذكرناه من لزوم التكليف بإيجاد الموجود وانتفاء الابتلاء مانع قال:

(المحكوم عليه المكلف. مسألة الفهم شرط التكليف وقال به بعض من جوّز المستحيل لعدم الابتلاء لنا لو صح لكان مستدعي حصوله منه طاعة كما تقدم ولصح تكليف البهيمة لأنهما سواء في عدم الفهم قالوا: لو لم يصح لم يقع وقد اعتبر طلاق السكران وقتله وإتلافه وأجيب بأن ذلك غير تكليف بل من قبيل الأسباب كقتل الطفل وإتلافه، قالوا: لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى، قلنا: يجب تأويله إما بمثل لا تمت وأنت ظالم وإما على أن المراد الثمل لمنعه التثبت كالغضب) أقول: شرع في المحكوم عليه وهو المكلف وذكر مباحثه في مسائل هذه أولاها وهي أن فهم المكلف للتكليف شرط لصحة التكليف عند المحققين وقد قال به كل من منع تكليف المحال لأن الامتثال بدون الفهم محال وقد قال به بعض من جوّز تكليف المحال أيضاً لأن تكليف المحال قد يكون للابتلاء وهو معدوم ههنا لنا لو صح تكليف من لا يفهم لكان مستدعي حصول الفعل منه على قصد الطاعة والامتثال كما تقدم وإنه محال إذ لا يتصور ممن لا شعور له بالأمر قصد الفعل امتثالاً للأمر قوله امتثالاً لأن الغافل عن الأمر بالفعل قد يصدر عنه الفعل اتفاقاً فنبه أن ذلك غير كاف في سقوط التكليف بل لا بد من قصد الامتثال لئلا يتوهم أن ذلك إذا جاز فربما علم الله منه ذلك فكلف به ولا يكون تكليف محال ولنا أيضاً لو صح تكليف البهائم إذ لا مانع يقدر في البهيمة إلا عدم الفهم وأنه ليس بمانع لتحققه في صورة النزاع مع التكليف، قالوا: **أولاً**: لو لم يصح تكليف الغافل لم يقع وقد وقع لأنه اعتبر طلاق السكران وقتله وإتلافه فكلف بموجبها. **الجواب**: أنه ليس من قبيل التكليف بل من قبيل ربط الأحكام بأسبابها كاعتبار قتل الطفل وإتلافه فإنه سبب لوجوب الضمان والدية من ماله على وليه وهو غير مكلف به قطعاً بل كربط وجوب الصوم بشهود الشهر قالوا **ثانياً**: قال الله تعالى: ﴿لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا۟ مَا تَقُولُونَ﴾ [النساء: ٤٣] فهذا أمر لمن يعلم ما يقول ومثله لا يفهم ما يقال له قطعاً فقد كلف

---

(١) الشيخ أحمد بن إسحاق الشيرازي عالم بأصول الفقه، من تصانيفه: الابتهاج في شرح المناهج للبيضاوي، توفي عام (٨٦٣هـ).

من لا يفهم التكليف. **الجواب**: أنه ظاهر في مقابلة قاطع فيجب تأويله وله تأويلان **أحدهما**: أنه نهي عن السكر عند إرادة الصلاة نحو لا تمت وأنت ظالم إذ معناه لا تظلم فتموت وأنت ظالم، **ثانيهما**: أنه نهي الثمل الثابت العقل سمي سكراً لأنه يؤدي إلى السكر غالباً وحكمة نهيه أنه يمنعه التثبت كالغضب وقد يقال للغضبان اسكت حتى تعلم ما تقول أي حتى تعلم علماً كاملاً وليس الغرض نفي العلم عنه بالكلية. قال:

(مسألة قولهم الأمر يتعلق بالمعدوم ولم يرد تنجيز التكليف وإنما أُريد التعلق العقلي لنا لو لم يتعلق به لم يكن أزلياً لأن من حقيقته التعلق وهو أزلي، قالوا أمر ونهي وخبر من غير متعلق محال قلنا محل النزاع وهو استبعاد ومن ثمة قال ابن سعيد: إنما يتصف بذلك قيماً لا يزال وقال القديم الأمر المشترك وأورد أنها أنواعه فيستحيل وجوده، قالوا: يلزم التعدد قلنا: التعدد باعتبار المتعلقات لا يوجب تعدداً وجودياً) أقول: اختص أصحابنا من بين الناس بأن الأمر يتعلق بالمعدوم حتى صرح بأن المعدوم مكلف وقد شدد سائر الطوائف النكير عليه قالوا: إذا امتنع في النائم والغافل ففي المعدوم أجدر وإنما يرد ذلك لو أريد به تنجيز التكليف في حال العدم بأن يطلب منه الفعل في حال العدم بأن يكون الفهم أو الفعل في حال العدم ولم يرد به ذلك بل أريد به التعلق العقلي وهو أن المعدوم الذي علم الله أنه يوجد بشرائط التكليف يوجد عليه حكم في الأزل بما يفهمه ويفعله فيما لا يزال لنا ولم يتعلق التكليف بالمعدوم لم يكن التكليف أزلياً واللازم باطل **أما** الملازمة فلأن من حقيقة التكليف التعلق إذ لا يتحقق حقيقة التكليف إلا به فإذا كان التعلق حادثاً كان التكليف حادثاً **وأما** بطلان اللازم فلأن كلامه أزلي لامتناع قيام الحوادث بذاته ومنه أمر وهي وخبر وغيرها والأمر والنهي تكليف، قالوا: يلزم أمر ونهي وخبر من غير متعلق وأنه محال. **الجواب**: لا نسلم أنه محال فأنه نفس محل النزاع وما ذكرتموه مجرد استبعاد في محل النزاع وأنه لا يجدي نفعاً ولأجل أنه مستبعد أو لأجل لزومها من غير متعلق قال عبدالله بن سعيد[1]: ليس كلامه في الأزل أمراً ونهياً وخبراً واستخباراً وإنما يتصف بذلك فيما لا يزال وقال القديم هو المشترك بين هذه الأقسام وهذه الأقسام حادثة ولو رد عليه أن هذه الأقسام أنواع لجنس الكلام لا يوجد إلا في ضمن نوع ما فيستحيل وجود الكلام بدون هذه الأقسام واعلم أن ابن سعيد يمنع كونها أنواعه بل عوارضه بحسب التعلق ويجوز خلوه عن التعلق ولا يجعل التعلق من حقيقته وله تحقيق وتدفيق في الكلام **قالوا ثانياً** الأمر بالمعدوم فرع قدر الكلام بأقسامه وأنه محال لأنه يلزم تعدد القديم باعتبار أنواعه وأفراده **فإن** المتعلق بزيد غير المتعلق بعمرو

---

(١) عبدالله بن سعيد بن غافل بن جيدب بن كاهل بن الحارث بن تميم بن سعد بن هزيل بن مدركة بن الياس ابن مضر بن نزار صحابي جليل كان من السابقين الأولين من النجباء العالمين، شهد بدراً وهاجر الهجرتين. وروى علماً كثيراً.

الجواب: أن التعدد ههنا بحسب تعدد المتعلقات وأنه تعدد اعتباري لا يوجب تعدداً وجودياً وذلك هو المحال ومثاله الإبصار فإنه وصف واحد لا يتعدد في الوجود بكثرة المبصرات إنما يتعدد تعلقه والوصف واحد قال:

(مسألة يصح التكليف[١] بما علم الآمر انتفاء شرط وقوعه عند وقته فلذلك يعلم قبل الوقت وخالف الإمام والمعتزلة ويصح مع جهل الآمر اتفاقاً لنا لو لم يصح لم يعص أحد أبداً لأنه لم يحصل شرط وقوعه من إرادة قديمة أو حادثة وأيضاً لو لم يصح لم يعلم تكليف لأنه بعده ومعه منقطع وقبله لا يعلم فإن فرضه متسعاً فرضناه زمناً زمناً فلا يعلم أبداً وذلك باطل وأيضاً لو لم يصح لم يعلم إبراهيم وجوب الذبح والمنكر معاند وقال القاضي: الإجماع على تحقق الوجوب والتحريم قبل التمكن المعتزلة لو صح لم يكن الإمكان شرطاً فيه وأجيب بأن الإمكان المشروط أن يكون مما يتأتى فعله عادة عند وقته واستجماع شرائطه والإمكان الذي هو شرط الوقوع محل النزاع وبأنه يلزم أن لا يصح مع جهل الآمر قالوا: لو صح لصح مع علم المأمور وأجيب بانتفاء فائدة التكليف ولهذا يطيع ويعصي بالعزم والبشر والكراهة) أقول: الفعل الذي ينتفي شرط وقوعه عند دخول وقته أن جهل الآمر انتفاءه صح التكليف به اتفاقاً وإن علم انتفاءه فهل يصح التكليف به، قال الجمهور: يصح فلذلك يعلم التكليف قبل دخول الوقت وإن لم يعلم وجود شرطه وتمكنه في الوقت ولولا أن تحقق الشرط في الوقت ليس شرطاً في التكليف لما علم قبل وقته إذ الجهل بالشرط يوجب الجهل بالمشروط، وقال الإمام والمعتزلة لا يصح لنا لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص أحد واللازم باطل بالضرورة من الدين بيان الملازمة أن كل ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه من إرادة قديمة أو حادثة فلا تكليف به فلا معصية ولنا أيضاً لو لم يصح لم يعلم أحد أنه مكلف واللازم باطل أما **الأولى**: فلأن مع الفعل أو بعده سواء فعل أو عصى ينقطع التكليف وقبله لا يعلم لجواز أن لا يوجد شرط من شروطه فلا يكون مكلفاً فإن قيل يعلمه قبل الفعل إذا كان الوقت متسعاً وقد وجد شرطه عند دخول الوقت فإنه كاف في تحقق التكليف، قلنا: فنفرضه زمناً زمناً ونردد في كل جزء فإنه مع الفعل فيه أو بعده ينقطع وقبل الفعل يجوز أن لا يبقى بصفة التكليف في الجزء الآخر فلا يأثم بالترك فلا تكليف وأما بطلان اللازم فبالضرورة ولنا أيضاً لو لم يصح لم يعلم إبراهيم وجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه عند وقته وهو عدم النسخ وقد علمه قطعاً وإلا لم يقدم على قتل ولده ولم يحتج إلى فداء وقد أنكر قوم العلم بالتكليف قبل دخول الوقت وهو معاندة. وقال القاضي: وهو مخالف للإجماع على تحقق

(١) التكليف بالفعل والمراد به أثر القدرة الذي هو الأكوان لا التأثير الذي هو أحد الأعراض النسبية ثابت قبل حدوثه اتفاقاً وينقطع بعده اتفاقاً ولا اعتبار بخلاف من خالف في الطرفين فهو بيّن السقوط، واختلفوا هل التكليف به باق حال حدوثه أما لا فقال جمهور الأشعرية باق، وقالت المعتزلة والجويني ليس بباقٍ. [حصول المأمول: ٣٧].

الوجوب والتحريم قبل التمكن من الفعل ويحققه وجوب الشروع فيه بنية الفرض إجماعاً للمعتزلة وجهان قالوا **أولاً** لو صح التكليف بما علم عدم شرطه وما عدم شرطه غير ممكن لزم أن لا يكون الإمكان شرطاً في التكليف واللازم منتف لما مر في مسألة تكليف المحال والجواب بوجهين **أحدهما** إن الإمكان هو شرط التكليف أن يكون مما يتأتى فعله عادة عند حضور وقته واستجماع شرائطه وهو غير الإمكان الذي هو شرط وقوعه وهو استجماع شرائطه بالفعل فإن عنيت بقولك لم يكن الإمكان شرطاً **الأول** منعناه فإن عدم الشرط لا ينافيه أو **الثاني** التزمناه لأنه عين محل النزاع، **ثانيهما** أنه يلزم مما ذكرتم أن لا يصح التكليف مع جهل الآمر بعدم الشرط كما في الشاهد إذ عدم الإمكان بالنسبة إلى المأمور مشترك ولا أثر فيه لعلم الآمر وجهله قالوا **ثانياً** لو صح مع علم الآمر بعدم الشرط لصح مع علم المأمور به واللازم باطل **أما** الأولى فإذ لا مانع من الصحة يقدر غير كونه غير متصور حصوله وأنه لا يصح مانعاً كما في صورة النزاع **وأما الثانية** فبالاتفاق، **الجواب** لا نسلم أنه لا مانع إلا ما ذكرتم بل ههنا مانع آخر وهو انتفاء فائدة التكليف مع علم المأمور بانتفاء الشرط وهو الابتلاء بخلاف ما إذا جهل هو وعلم الآمر فإنه يمكنه الفعل لو وجد الشرط فيصير مطيعاً عاصياً بالعزم على الفعل والترك وبالبشر به وبالكراهة له. قال:

(الأدلة[1] الشرعية الكتاب والسنة والإجماع والقياس والاستدلال وهي راجعة إلى الكلام النفسي وهي نسبة بين مفردين قائمة بالمتكلم والعلم بالنسبة ضروري ولو لم تقم به لكانت النسبة الخارجية إذ لا غيرهما والخارجية لا يتوقف حصولها على تعقل المفردين وهذه متوقفة) أقول: قد فرغ من المبادىء وشرع في الأدلة الشرعية وهي خمسة: **الكتاب[2] والسنة والإجماع والقياس والاستدلال**، قيل: لأن الدليل وحي وغيره والوحي إما متلو وهو القرآن أو لا وهو السنة، وغيره إن كان قول كل الأمة فالإجماع وإن كان مشاركة فرع لأصل في علة الحكم فالقياس وإلا فالاستدلال، واعلم أن الخمسة راجعة إلى الكلام النفسي إذ لولا دلالتها عليه لما كان فيها حجة والكلام النفسي نسبة بين مفردين قائمة بالمتكلم أما تصور النسبة وكون الكلام النفسي نسبة فضروري وأما أنها النسبة القائمة بالنفس فلأنها لو لم تقم به لكانت هي الخارجية واللازم منتف أما الملازمة فإذ لا مخرج عنهما فإن الثابت ثابت إما في

---

(١) أدلة الأحكام: الكتاب والسنة والإجماع والقياس بحكم الاستقراء، وجه الضابط الدليل الشرعي، إما وحي أو غيره، والوحي إما متلوّ فهو الكتاب، أو غير متلوّ فهو السنة، وغير الوحي إما قول كل الأمة من عصر فهو الإجماع، وإلا فالقياس. ويندرج في السنة قوله ﷺ وفعله وتقريره. [تيسير التحليل: ج٣، ص٢].

(٢) الكتاب هو لغة يطلق على كل كتابة ومكتوب ثم غلب في عرف أهل الشرع على القرآن والقرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله سبحانه المقروء بألسِنَة العباد وهو في هذا المعنى أشهر من لفظ الكتاب وأظهر فلذا جعل تفسيراً له. [علم الأصول: ص٢٣].

النفس وإما خارج النفس فإذا انتفى أحدهما تعين الآخر وأما انتفاء اللازم فلأن الخارجية لا يتوقف حصولها على تعقل المفردين لأن نسبة القيام إلى زيد إذا ثبتت في الخارج ثبتت سواء عقل زيد القيام أم لا وهذه متوقف حصولها على تعقل المفردين فتغايرتا. قال:

(الكتاب القرآن وهو الكلام المنزل للإعجاز بسورة منه وقولهم ما نقل بين دفتي المصحف تواتراً حدّ للشيء بما يتوقف عليه لأن وجود المصحف ونقله فرع تصور القرآن) أقول: **الكتاب**: اسم للقرآن غلب عليه من بين الكتب في عرف الشرع، كما غلب على كتاب سيبويه في عرف أهل العربية، والقرآن: هو الكلام المنزّل للإعجاز بسورة منه، فخرج الكلام الذي لم ينزل والذي أنزل للإعجاز كسائر الكتب السماوية والسنة والمراد بالسورة البعض المترجم أوله وآخره توقيفاً وقوله بسورة منه أن أجري على ظاهره فلإخراج بعض القرآن فإن التحدي وقع بسورة من كل القرآن أي سورة كانت غير مختصة ببعض وإن أريد بسورة من جنسه في البلاغة والعلو فيتناول كل القرآن وكل بعض منه وهذا أقرب إلى غرض الأصولي وهو تعريف القرآن الذي هو دليل في الفقه، واعلم أنه إن أراد تصوير مفهوم لفظ القرآن فهو صحيح وإن أراد التمييز فمشكل لأن كونه للإعجاز ليس لازماً بيناً ولأن معرفة السورة تتوقف على معرفته فيدور وقال قوم منهم الغزالي: هو ما نقل بين دفتي المصحف تواتراً وقولهم هذا حدّ للشيء بما يتوقف معرفته على معرفته لأن المصحف ليس إلا ما كتب فيه القرآن ولا يتميز عن سائر المصحف إلا بما يكتب فيه فالعلم بأن مصحفاً وبأن هذا نقل بين دفتيه تواتراً فرع تصوّر القرآن فتعريفه به دوري وقد يقال نحن بعدما علمنا أن ههنا ما نقل بين الدفتين وما لم ينقل كالمنسوخ تلاوته وما نقل ولم يتواتر نحو ثلاثة أيام متتابعات أردنا تخصيص الاسم بالقسم الأول دون الأخيرين ليعلم أن ذلك هو الدليل وعليه الأحكام من منع التلاوة والمس محدثاً وإلا فهو اسم علم شخصي والتعريف لا يكون إلا للحقائق الكلية بل قد نبهنا على أن ضابط معرفته التواتر في متون المصحف وصدور الحفاظ دون التحديد والتعريف وهو الحق. قال:

(مسألة ما نقل آحاداً فليس بقرآن للقطع بأن العادة تقضي بالتواتر في تفاصيل مثله وقوة الشبهة من الجانبين في مثل بسم الله الرحمن الرحيم منعت من التكفير من الجانبين والقطع بأنها لم تتواتر في أوائل السور قرآناً فليست بقرآن فيها قطعاً كغيرها وتواترت بعض آية في النمل فلا مخالف قولهم مكتوبة بخط المصحف وقول ابن عباس رضي الله عنهما سرق الشيطان من الناس آية لا يفيد لأن القاطع يقابله قولهم لا يشترط التواتر في المحل بعد ثبوت مثله ضعيف يستلزم جواز سقوط كثير من القرآن المكرر وجواز إثبات ما ليس بقرآن منه مثل ويل وفبأي لا يقال يجوز ولكن اتفق تواتر ذلك لأنّا نقول لو قطع النظر عن ذلك الأصل لم يقطع بانتفاء ذلك السقوط ونحن نقطع بأنه لا يجوز والدليل ناهض ولأنه يلزم جواز ذلك في المستقبل وهو باطل) أقول: ما نقل آحاداً فليس بقرآن لأن القرآن مما تتوفر الدواعي على

نقله لما تضمنه من التحدي والإعجاز ولأنه أصل سائر الأحكام والعادة تقضي بالتواتر في تفاصيل ما هو كذلك فما لم ينقل متواتراً علم أنه ليس قرآناً قطعاً وبهذا الطريق يعلم أن القرآن لم يعارض فإن قيل لو وجب تواتره وقطع بنفي ما لم يتواتر لكفرت إحدى الطائفتين الأخرى في بسم الله الرحمن الرحيم واللازم منتف أما **الأولى** فلأنه إن تواتر فإنكاره نفي للضروري كونه من القرآن وإلا فإثبات للضروري عدم كونه من القرآن وكلاهما مظنة التكفير وكان يقع تكفير من جانب عادة كمنكر أحد الأركان أو مثبت ركن آخر وأما انتفاء اللازم فلأنه لو وقع لنقل وللإجماع على عدم التكفير من الجانبين **الجواب** لا نسلم الملازمة وإنما تصح لو كان كل من الطرفين لا تقوم فيه شبهة قوية تخرجه من حد الوضوح إلى حد الإشكال وأما إذا قوي عند كل فرقة الشبهة من الطرف الآخر فلا يلزم التكفير فإن قيل فما الحق في بسم الله أمن القرآن هي أم لا؟ قلنا: إنها ليست من القرآن في أول سورة أصلاً بدليل أنه لم يتواتر أنه من القرآن في أوائل السور فلا يكون قرآناً في أوائل السور لقضاء العادة بتواتر تفاصيل مثله وبهذا الطريق قطعنا بأن غيرها مما لم يذكر في القرآن ليس منه وأنها تواترت بعض آية في سورة النمل قال تعالى: ﴿إِنَّهُۥ مِن سُلَيۡمَٰنَ وَإِنَّهُۥ بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ٣٠﴾ [النمل: ٣٠] ولذلك لم يخالف فيه مخالف، قالوا: إنها مكتوبة بخط المصحف مع المبالغة في توصيتهم بتجريد القرآن عما سواه حتى لم يثبتوا آمين ومنع قوم العجم وأيضاً قال ابن عباس في شأن البسملة: سرق الشيطان من الناس آية، **والجواب**: عنهما أنه لا يفيد قطعاً وهو ظاهر ولا ظناً لأنه في مقابلة القاطع والظني يضمحل إذا قابله القطع وربما يقال الأول منهما قطعي لأن العادة تقضي في مثله بعدم الاتفاق فكان لا يكتبها بعض أو ينكر على كاتبها ولو نادراً وقد قيل على قولنا: العادة تقضي بتواتر تفاصيل مثله لا نسلم ذلك نعم يشترط تواتر مثله في محل ما **وأما** تواتره بعينه في المحل المخصوص فلا وهذا ضعيف لأنه يستلزم جواز سقوط كثير من القرآن مما ثبت في محل ولم يتواتر اكتفاء بذلك عن تواتره في المحل وأيضاً يستلزم جواز كون بعض القرآن المكرر قد أثبت مع أنه ليس بقرآن في المحل مثل: ﴿فَوَيۡلٞ يَوۡمَئِذٖ لِّلۡمُكَذِّبِينَ ١١﴾ [الطور: ١١]، ﴿فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ٣٠﴾ [الرحمٰن: ٣٠] لأنه تواتر في محل فجوز نقله في غيره مكرراً لا يقال جواز العدم لا يمنع الوقوع والوقوع لا يوجب الوجوب فيقال إنه اتفق تواتر ذلك المكرر مع أنه لو لم يتواتر كان جائزاً لأنّا نقول: لو قطع النظر عن ذلك الأصل وهو وجوب تواتر تفاصيل مثله لما حصل الجزم بانتفاء السقوط لأن عدم السقوط مما لا يتصور اتفاق تواتره كما في الإثبات لكنا نقطع بذلك بحيث لا نقبل التشكيك وأيضاً فالدليل ناهض على وجوب تواتر تفاصيل مثله مما تتوفر الدواعي على نقله وسيأتي، وأيضاً فيلزم جواز ذلك في المستقبل ونحن نعلم بطلانه بالضرورة فإن من أخذ يلحق بالمصحف آيات مكررة مما يثبت مثله ويسقط بعض المكرر عد مجنوناً أو زنديقاً وربما يقال: لو شرط تواتره في المحل دون تواتر كونه قرآناً فيه لم يلزم ما ذكر وأيضاً فهذا

لا ينفي قول من قال إنها آية أنزلت وأمر بالفصل بها بين السور لا أنها آية من كل سورة فهي آية لا مائة وثلاث عشرة آية وهو قريب وما يروى من قول الشافعي: أنها آية في الفاتحة والخلاف في غيرها فيه تحكم. قال:

(مسألة القراءات السبع متواترة فيما ليس من قبيل الأداء كالمد والإمالة وتخفيف الهمزة ونحوها لنا لو لم تكن لكان بعض القرآن غير متواتر كملك ومالك ونحوهما وتخصيص أحدهما تحكم باطل لاستهوائهما) أقول: القراءات السبع منها ما هو من قبيل الهيئة كالمد واللين والإمالة وتخفيف الهمزة ونحوها وذلك لا يجب تواتره ومنها ما هو من جوهر اللفظ نحو ملك ومالك وهذا متواتر وإلا لكان غير متواتر وهو من القرآن فبعض القرآن غير متواتر وقد بطل بما مر ولا يمكن أن يضاف إلى أحدهما بعينه فيقال إنه هو المتواتر دون الآخر وذلك الواحد هو القرآن لأنه تحكم باطل لاستوائهما بالضرورة، قال:

(مسألة العمل بالشاذ[1] غير جائز مثل فصيام ثلاثة أيام متتابعات واحتج به أبو حنيفة لنا ليس بقرآن ولا خبر يصح العمل به قالوا يتعين أحدهما فيجب قلنا يجوز أن يكون مذهباً وإن سلم فالخبر المقطوع بخطئه لا يعمل به ونقله قرآناً خطأ) أقول: لا يجوز العمل بالقراءات الشاذة[2] مثل ما نقل في مصحف ابن مسعود، فصيام ثلاثة أيام متتابعات، وقد احتج به أبو حنيفة فأوجب التتابع، لنا أنه ليس بقرآن لعدم تواتره ولا خبر يصح العمل به إذ لم ينقل خبر أو هو شرط صحة العمل ولا عبرة بكلام هو غيرهما فلا حجة فيه أصلاً قالوا لا يخلو أن يكون قرآناً أو خبراً ورد بياناً فظن قرآناً فألحق به فإن غير الخبر الوارد لذلك لا يحتمله وعلى التقديرين يجب العمل به، **الجواب** المنع لجواز أن يكون مذهباً سلمنا العمل لكن متى ثبت العمل بالخبر أمطلقاً أو إذا لم يكن خطأ قطعاً الأول ممنوع والثاني مسلم ولا يفيد لأن هذا خطأ قطعاً إذ نقل قرآناً وليس بقرآن فارتفع الثقة. قال:

(المحكم المتضح المعنى والمتشابه مقابله إما الاشتراك أو إجمال أو ظهور تشبيه والظاهر الوقف على والراسخون في العلم لأن الخطاب بما لا يفهم بعيد) أقول في القرآن محكم ومتشابه قال تعالى: ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [آل عمران: ٧] فالمحكم هو المتضح المعنى سواء كان نصاً أو ظاهراً والمتشابه غير المتضح المعنى وعدم اتضاحه قد يكون للاشتراك نحو: ﴿ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] أو للإجمال ونعني به غير الناشىء من

---

(١) الشاذ: هو الخارج عن الموافقة بالمخالفة حتى إذا خالفهم الواحد قبل دخوله في موافقتهم لم يكن خلافاً شاذاً، بل كان خلافاً معتداً به، لأن الشذوذ في اللغة هو الخروج عن الجملة، تشبيهاً بشذ الواحد من الإبل عن جملتها.

(٢) حقيقة الشاذ لغة: المنفرد، وفي الاصطلاح: عكس المتواتر... وأن المتواتر كل قراءة ساعدها خط المصحف مع صحة النقل فيهما ومجيئها على الفصيح من لغة العرب. قال الشيخ أبو شامة: فمتى اختلّ أحد هذه الأركان الثلاثة أطلق على تلك القراءة أنها شاذة. [الكافية في الجدل: ص٥٨].

الاشتراك بقرينة سبق الاشتراك نحو: ﴿أَن تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾ [البقرة: ٦٧] أو لأن ظاهره التشبيه مثل بيدي بيمينه ويستهزىء ومنهم من قال المحكم ما استقام نظمه للإفادة وهو حق لكن مقابله من المتشابه يكون هو ما اختل نظمه لعدم الإفادة فمنهم من صار إليه للوقف على قوله وما لا يعلم تأويله إلا الله ويجعل ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧] مستأنفاً والظاهر خلافه وأن الوقف على ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ فيعلمون تأويله وذلك لأن الخطاب بما لا يفهم بعيد وإن كان لا يمتنع على الله لا يقال يلزم تخصيص الحال وهو يقولون بالمعطوف والأصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات لأنّا نقول مخالفة الظاهر أهون من الخطاب بما لا يفيد أصلاً قال:

(السنة[1] مسألة الأكثر على أنه لا يمتنع عقلاً على الأنبياء معصية وخالف الروافض وخالف المعتزلة إلا في الصغائر ومعتمدهم التقبيح العقلي والإجماع على عصمتهم بعد الرسالة من تعمد الكذب في الأحكام لدلالة المعجزة على الصدق وجوزه القاضي غلطاً وقال دلت على الصدق اعتقاداً وأما غيره من المعاصي فالإجماع على عصمتهم من الكبائر والصغائر الخسيسة والأكثر على جواز غيرهما) أقول: قد فرغ من أبحاث الكتاب وهذه أبحاث السنة **والسنة** لغة الطريقة والعادة، **واصطلاحاً** في العبادات النافلة وفي الأدلة وهو المراد ما صدر عن الرسول غير القرآن من فعل أو قول أو تقرير ثم الأكثر من المحققين على أنه لا يمتنع عقلاً على الأنبياء قبل الرسالة ذنب من كبيرة أو صغيرة وخالف الروافض في ذلك فمنعوا جواز الذنب مطلقاً وخالف المعتزلة فمنعوا جواز الذنب إلا في الصغائر فإنهم لم يخالفونا فيها فجوزوها كما جوزنا ومعتمد الفريقين في ذلك أن فيه هضماً واحتقاراً فتنفر الطبائع عن اتباعهم فيخل بالحكمة من بعثتهم وذلك قبيح عقلاً وقد عرفت بطلان قاعدة التقبيح العقلي **وأما** بعد الرسالة فالإجماع على عصمتهم من تعمد الكذب في الأحكام لدلالة المعجزة على صدقهم وأما الكذب غلطاً فجوزه القاضي ومنعه الباقون لما مر من دلالة المعجزة على الصدق فمنع القاضي دلالته على الصدق مطلقاً بل على الصدق اعتقاداً فجاز الكذب غلطاً وأما غير الكذب من الذنوب فإن كانت من الكبائر أو من الصغائر الخسيسة كسرقة حبة مما ينفر فالإجماع على عصمتهم منها وإن كان من غيرها فالأكثر على جوازه ومنعه الأقل وتقريره في الكلام قال:

(مسألة فعله ﷺ ما وضح فيه أمر الجبلة كالقيام والقعود والأكل والشرب أو تخصيصه كالضحى والوتر والتهجد والمشاورة والتخيير والوصال والزيادة على أربع فواضح وما سواهما

---

(١) السنة: عبارة عن الطريقة المتبعة المسلوكة المرضية. سواء كانت من رسول الله أو من الصحابة. قال عليه الصلاة والسلام: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء من بعدي عضّوا عليها بالنواجذ». أخرجه الترمذي، كتاب العلم، باب: ما جاء في الأخذ بالسنة، الحديث: ٢٦٧٦. [أصول الشاشي: ص٣٧].

إن وضح أنه بيان بقول أو قرينة مثل صلوا وخذوا وكالقطع من الكوع والغسل إلى المرافق اعتبر اتفاقاً وما سواه إن علمت صفته فأمته مثله وقيل في العبادات وقيل كما لم تعلم وإن لم تعلم فالوجوب والندب والإباحة والوقف والمختار أن ظهر قصد القربة فندب وإلا فمباح لنا القطع بأن الصحابة رضي الله عنهم أجمعين كانوا يرجعون إلى فعله عليه الصلاة والسلام المعلوم صفته وقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ﴾ الآية. . . وإذا لم تعلم وظهر قصد القربة ثبت الرجحان فيلزم الوقوف عنده والزيادة لم تثبت، وإذا لم يظهر فالجواز والوجوب والندب زيادة لم تثبت وأيضاً لما نفي الحرج بعد قوله زوجنا كما فهمت الإباحة مع احتمال الوجوب والندب) أقول: فعله عليه الصلاة والسلام إن وضح فيه أمر الجبلة كالقيام والقعود والأكل والشرب فواضح أنه مباح له ولأمته فلا خلاف فيه وإن ثبت تخصيصه به كوجوب الضحى والأضحى والوتر والمشاورة وتخيير نسائه فيه وإباحة الوصال في الصوم والزيادة على أربع نسوة فواضح أيضاً أنه لا يشاركه فيه الأمة فلا خلاف فيه وأما سواهما فإن عرف أنه بيان لنص علم جهته من الوجوب والندب والإباحة اعتبر على جهة المبين من كونه خاصاً وعاماً اتفاقاً ومعرفة كونه بياناً إما بقول وإما بقرينة فالقول نحو: «خذوا عني مناسككم وصلوا كما رأيتموني أصلي»[1] والقرينة مثل أن يقع الفعل بعد إجمال كقطع يد السارق من الكوع دون المرفق والعضد بعدما نزل قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] والغسل إلى المرافق بإدخال المرافق أو إخراجها بعدما نزلت: ﴿فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦] وأما ما سواه أي ما لا يعرف أنه بيان فإن علمت صفته من الوجوب والندب والإباحة فأمته مثله في ذلك. وقال أبو علي بن خلاد[2]: أمته مثله في العبادات خاصة دون غيرها وقيل هو كما لم تعلم جهته وها هو نذكر حكمه فنقول: وإن لم تعلم جهته بالنسبة إليه فبالنسبة إلى الأمة فيه **أربعة مذاهب**: الوجوب والندب والإباحة والوقف، ومذهب **خامس**: وهو المختار عند المصنف وهو التفصيل بأنه إن ظهر قصد القربة فالندب وإلا فالإباحة فهنا مقامان إن ما علم جهته فأمته فيه مثله وإن ما لم تعلم جهته فإن ظهر قصد القربة فالندب وإلا فهو الإباحة، لنا في المقام **الأول**: القطع بأن الصحابة كانوا يرجعون إلى فعله المعلوم صفته وذلك يقتضي علمهم بالتشريك عادة وأيضاً فقوله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١] تحقيقاً لمعنى التأسي وهو فعل مثل ما فعل على الوجه الذي فعل وأيضاً فقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا لِكَىْ لَا يَكُونَ عَلَى

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب: الأذان، باب: الأذان للمسافر إذا كانوا جماعة (الحديث: ٥٩٥) والدارمي، كتاب الصلاة، باب: من أحق بالإمامة (الحديث: ١٢٢٥).

(٢) علي بن خلاد: من أصحاب عبد السلام بن محمد الجبائي، المتوفى سنة (٣٢١هـ) من تصانيفه: الأصول.

﴿ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِىٓ أَزْوَٰجِ أَدْعِيَآئِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٧] ولولا التشريك لما أدى تزويج النبي إلى ذلك في حق المؤمنين وفي المقام **الثاني**: أنه إذا ظهر قصد القربة ظهر الرجحان فحكم به والمنع من الترك زيادة لم تثبت إلا بدليل والأصل عدمه فثبت الرجحان بدون المنع من الترك وهو الندب وإذا لم يظهر قصد القربة ظهر الجواز لبعد المعصية ولا وجوب ولا ندب بالأصل، وأيضاً لما نفى الحرج في قوله زوجناكها مع احتمال الوجوب والندب ولم يثبتهما فهم منه إن مقتضى فعله الإباحة دونهما، قال:

(الموجب وما آتاكم الرسول أجيب بأن المعنى ما أمركم لمقابلة وما نهاكم قالوا فاتبعوه، أجيب في الفعل على الوجه الذي فعله أو في القول أو فيهما قالوا لقد كان إلى آخرها أي من كان يؤمن فله فيه أسوة حسنة قلنا معنى التأسي إيقاع الفعل على الوجه الذي فعله قالوا خلع نعله فخلعوا وأقرهم على استدلالهم وبين العلة قلنا لقوله عليه الصلاة والسلام صلوا أو لفهم القربة قالوا لما أمرهم بالتمتع تمسكوا بفعله قلنا لقوله عليه الصلاة والسلام خدوا أو لفهم القربة قالوا لما اختلفوا في الغسل بغير إنزال سأل عمر عائشة رضي الله عنهما فقالت: فعلت أنا ورسول الله فاغتسلنا قلنا إنما استفيد من إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل أو لأنه بيان وإن كنتم جنباً أو لأنه شرط الصلاة أو لفهم الوجوب قالوا أحوط كصلاة ومطلقة لم تتعينا والحق أن الاحتياط فيما ثبت وجوبه أو كان الأصل كالثلاثين وأما ما احتمل لغير ذلك فلا)

أقول: القائلون بوجوب مثل ما فعل على الأمة، قالوا أولاً، قال الله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ [الحشر: ٧] وما فعله فقد آتاه والأمر للوجوب الجواب أن المراد بما آتاكم ما أمركم وهو السابق إلى الفهم حيث قابله بقوله وما نهاكم ليتجاوب طرفاً فالنظم وهو اللائق بالفصاحة الواجبة ورعايتها في القرآن، قالوا **ثانياً** قال تعالى: ﴿فاتبعوه﴾ [سبأ: ٢٠] وقال: ﴿فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٣١] والأمر للوجوب الجواب أن المتابعة فعل مثل فعله على الوجه الذي فعله أو متابعته في القول إذا أمر بشيء أو نهى فقط أو في الفعل على الوجه الذي فعله وفي القول معاً وعلى التقديرات فلا يلزم وجوب مثل فعل كل ما فعله أما إذا خصصناه بالفعل أو عممناه فيهما فلأنه لا يتعين وجوبه ما لم يعلم أنه فعله على وجه الوجوب والمفروض خلافه ثم يلزم من وجوب مثل فعل كل ما فعل الضدان بالنسبة إلينا إذا فعله على وجه الإباحة أو الندب وأما إذا خصصناه بالقول فظاهر قالوا **ثالثاً** قد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر معناه من كان يؤمن بالله فله فيه أسوة حسنة ويستلزم أن من ليس له فيه أسوة حسنة فهو لا يؤمن بالله وملزوم الحرام حرام ولازم الواجب واجب وأيضاً فهو مبالغة في التهديد على عدم الأسوة فتكون الأسوة واجبة، **الجواب**: أن معنى التأسي إيقاع الفعل على الوجه الذي فعله فيتوقف إثبات الوجوب علينا على العلم بالوجوب عليه وهو خلاف المفروض، **قالوا رابعاً** جاء في الحديث الصحيح: «أنه عليه الصلاة والسلام خلع نعله في الصلاة فخلعوا فسألهم عن ذلك فقالوا: خلعت

فخلعنا فأقرهم على ذلك وأخبرهم أن جبريل عليه الصلاة والسلام أخبره أن في نعله أذى»[1] أي: نجاسة، ولولا وجوب الاتباع لأنكر عليهم ذلك **الجواب**: الوجوب لم يستفد من فعله بل لأنه من هيئات الصلاة وقد قال ﷺ: «صلوا كما رأيتموني أصلي» أو لأنهم فهموا منه القربة وإلا لحرم في الصلاة أو كره فرأوه ندباً لا واجباً، قالوا **خامساً** لما أمرهم بالتمتع بالعمرة إلى الحج ولم يتمتع هو لم يتمتعوا فقد تمسكوا في ذلك بفعله وإلا لعصوا ثم لم ينكر عليهم ذلك وبين لهم العلة في عدم الفعل مما يختص به فقال: «لو استقبلت ما استدبرت من أمري لما سقت الهدي»[2]، أي: لولا أن معي الهدي لأحللت ولكن لا يحل حرام حتى يبلغ الهدي محله فدل ذلك على وجوب اتباعه، **الجواب**: أن وجوب المتابعة لم يستفد من فعله فقط بل من قوله: «خذوا عني مناسككم» أو لأنهم فهموا القربة فرأوه ندباً لا واجباً. قالوا **سادساً** لما اختلف الصحابة رضي الله عنهم في وجوب الغسل عند إدخال قدراً لحشفة من غير إنزال، بعث عمر إلى عائشة يسألها عن ذلك، فقالت: فعلت أنا ورسول الله فاغتسلنا، فأوجبوا الغسل بمجرد فعله، **الجواب**: لم يوجب بمجرد فعله بل إما بقوله ﷺ: «إذا التقى الختانان وجب الغسل»[3] وذلك ظاهر في العموم، فانتفى بعدم مخالفته وهم التخصيص وإما لأنه بيان لقوله ﷺ: «وإن كنتم جنباً فاطهروا» والأمر للوجوب ومثله ليس من محل النزاع في شيء **وإما** لأنه شرط الصلاة فقد تناوله قوله ﷺ: «صلوا كما رأيتموني أصلي». وأما لفهم الوجوب من قولها بقرينة وهي أنهم سألوها عنه بعد الخلاف فيه أيجب أم لا؟ فلولا إشعار الجواب به لما تطابقا، قالوا **سابعاً** حمله على الوجوب أحوط لنأمن الإثم قطعاً فيجب الحمل عليه كما في صلاة نسيها ولم تتعين عنده فإنه يجب عليه الخمس احتياطاً وكما لو طلق واحدة من نسائه لا بعينها فإنه يجب عليه ترك الجميع احتياطاً إلى أن يعين وقد أجيب عنه بأن الاحتياط فيما لا يحتمل التحريم ورد بوجوب صوم الثلاثين إذا غم الهلال والجواب منع كون كل احتياط واجباً بل الحق أن الاحتياط إنما شرع فيما ثبت وجوبه كما في الصلاة المنسية أو كان ثبوته هو الأصل كصوم ثلاثين إذ الأصل بقاء رمضان وأما ما احتمل لغير ذلك ولا وجوب ولا أصل فيه فلا يجب فيه احتياط كالصوم عند الشك في هلال رمضان قال:

(الندب الوجوب يستلزم التبليغ والإباحة منتفية بقوله تعالى لقد كان وهو ضعيف) أقول: القائلون بدلالة فعله على الندب قالوا هو إما للوجوب أو للندب أو للإباحة لانتفاء المعصية والوجوب باطل لأنه يستلزم التبليغ دفعاً للتكليف بما لا يطاق **والفرض**: أن لا تبليغ إذ

---

(١) أخرجه أبو داود بلفظ بينما يصلي بأصحابه إذ خلع فألقوا نعالهم الباب ٨٩ من كتاب الصلاة.

(٢) أخرجه الشافعي في مسنده: ١١١.

(٣) أخرجه مسلم بلفظ: ومس الختان الختان فقد وجب الغُسل كتاب: الحيض الباب ٨٨. والبخاري: كتاب الغُسل، باب: ٢٨.

الكلام فيما وجد فيه مجرد الفعل وكذا الإباحة لقوله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ في معرض المدح ولا مدح على المباح فتعين الندب وهو المطلوب وهذا ضعيف لأن الندب والإباحة أيضاً يستلزم التبليغ فإن وجوب التبليغ يعم الأحكام فلو انتفى الوجوب لذلك لانتفى الندب والإباحة فدليله مقلوب عليه وأيضاً فلا مذكور في الآية الأحسن الأسوة وقد علمت أن المباح حسن قال:

(الإباحة هو المتحقق فوجب الوقوف عنده أجيب إذا لم يظهر قصد القربة) أقول: القائلون بدلالة فعله على الإباحة قالوا الإباحة متحققة لانتفاء المعصية والوجوب والندب لم يثبتا لعدم الدليل والوقوف عند ما هو المتحقق أي إثباته ونفي ما لم يتحقق هو الواجب، **الجواب**: أن ذلك حق فيما لم يقصد فيه القربة ونعم الوفاق وأما فيما ظهر فيه قصد القربة وهو محل النزاع بيننا وبينكم فلا نسلم أنه لم يثبت الندب بل ثبت كما مر قال:

(مسألة إذا علم بفعل ولم ينكر[1] قادراً فإن كان كمضي كافر إلى كنيسة فلا أثر للسكوت اتفاقاً وإلا دلّ على الجواز وإن سبق تحريمه فنسخ وإلا لزم ارتكاب محرّم وهو باطل فإن استبشر به فأوضح وتمسك الشافعي رضي الله عنه في القيافة بالاستبشار وترك الإنكار لقول المدلجي وقد بدت له أقدام زيد وأسامة رضي الله عنهم أن هذه الأقدام بعضها من بعض وأورد أن ترك الإنكار لموافقة الحق والاستبشار بما يلزم الخصم على أصله لأن المنافقين تعرضوا لذلك وأجيب بأن موافقة الحق لا تمنع إذا كان الطريق منكراً وإلزام الخصم حصل بالقيافة فلا يصلح مانعاً) أقول: إذا فعل فعل بحضرة النبي ﷺ أو في عصره وعلم به وكان قادراً على الإنكار ولم ينكر فإن كان كمضي كافر إلى كنيسة يعني مما علم أنه منكر له وترك إنكاره في الحال لعلمه بأنه عليه الصلاة والسلام علم منه ذلك وبأنه لا ينفع في الحال فلا أثر للسكوت ولا دلالته له على الجواز اتفاقاً وإن لم يكن كذلك دل على الجواز من فاعله ومن غيره إذا ثبت أن حكمه على الواحد حكمه على الجماعة فإن كان مما سبق تحريمه لهذا نسخ لتحريمه وإنما دل على الجواز لأنه لو لم يكن جائزاً لزم ارتكابه عليه الصلاة والسلام لمحرم وهو تقريره على المحرم وهو محرم عليه واللازم باطل لأنه خلاف الغالب من حاله هذا إذا لم ينكر ولم يستبشر وأما إذا استبشر فدلالته على الجواز أوضح وتمسك الشافعي رضي الله عنه في القيافة واعتبارها في إثبات النسب بكلا الأمرين الاستبشار وعدم الإنكار في قصة المدلجي وهو أنه قال وقد بدت له أقدام زيد وأسامة: هذه الأقدام بعضها من بعض واعترض على الشافعي بأن لا دلالة في ذلك **أما** الإنكار فلأن قول المدلجي وافق الحق اتفاقاً فالقول

---

(١) الإقرار منه عليه الصلاة والسلام إذا وافق الفعل فهو صحيح في التأسي لا شوب فيه ولا انحطاط عن أعلى مراتب التأسي. لأن فعله عليه السلام واقع موقع الصواب. فإذا وافقه إقراره لغيره على مثل ذلك الفعل فهو كمجرد الاقتداء بالفعل فالإقرار دليل زائد مثبت. [الموافقات: ج٤، ص٧١].

حق وإن كان الاحتجاج باطلاً وهو إنما أقر في القول **وأما** الاستبشار فلأنه حصل بما يلزم به الخصم بناء على أصله لأنهم أي المنافقين كانوا تعرضوا لذلك أي لقضية زيد وأسامة وطعنوا في نسب زيد لسواد أحدهما وبياض الآخر ويكفي في الإلزام أن القيافة عندهم حق فإن الإلزام لا يجب أن يكون بمقدمة حقه في نفسها بل بما يسلمها الخصم والجواب عن **الأول**: إن القول بالشيء بسند منكر منكر وإذا كان أصل الشيء حقاً فيحرم تقرير السند وعن **الثاني**: أن الإلزام حصل بالقيافة حقة كانت أو باطلة حصل الإنكار أو لم يحصل فإذاً الإلزام لا يصلح مانعاً من الأنكار قال:

(مسألة الفعلان لا يتعارضان كصوم وأكل لجواز تحريم الأكل في وقت والإباحة في آخر إلا أن يدل دليل على وجوب تكرير الأول له أو لأمته فيكون الثاني ناسخاً فإن كان معه قول ولا دليل على تكرر ولا تأس به والقول خاص به وتأخر فلا تعارض فإن تقدم فالفعل ناسخ قبل التمكن عندنا فإن كان خاصاً بنا فلا تعارض تقدم أو تأخر وإن كان عاماً لنا وله فتقدم الفعل أو القول له وللأمة كما تقدم إلا أن يكون العام ظاهراً فيه فالفعل تخصيص كما سيأتي فإن دل الدليل على تكرر وتأس والقول خاص به فلا معارضة في الأمة وفي حقه المتأخر ناسخ فإن جهل فثالثها المختار الوقف للتحكم فإن كان خاصاً بنا فلا معارضة وفي الأمة المتأخر ناسخ فإن جهل فثالثها المختار يعمل بالقول لأنه أقوى لوضعه لذلك ولخصوص الفعل بالمحسوس وللخلاف فيه ولإبطال القول به جملة والجمع ولو بوجه أولى قالوا الفعل أقوى لأنه يتبين به القول مثل صلوا وخذوا عني وكخطوط الهندسة وغيرها قلنا القول أكثر وإن سلم التساوي فيرجح بما ذكرناه والوقف ضعيف للتعبد بخلاف الأول فإن كان عاماً فالمتأخر ناسخ فإن جهل فالثلاثة فإن دل دليل على تكرر في حقه لا تأس والقول خاص به أو عام فلا معارضة في الأمة والمتأخر ناسخ في حقه فإن جهل فالثلاثة وإن كان خاصاً بالأمة فلا معارضة فإن دلّ الدليل على تأسي الأمة به دون تكرره في حقه والقول خاص به وتأخر فلا معارضة فإن تقدم فالفعل ناسخ في حقه فإن جهل فالثلاثة فإن كان القول عاماً فكما تقدم)

أقول: الفعلان لا يتعارضان وإن تناقض أحكامهما كصوم في يوم معين وإفطار في يوم آخر لاحتمال الوجوب في وقت والجواز في آخر اللهم إلا أن يدل دليل على وجوب تكرير الأول له أو مطلقاً أو لأمته ويدل الدليل على وجوب التأسي فيكون الثاني نسخاً لحكم الدليل الدال على التكرار لا لحكم الفعل لعدم اقتضائه التكرار ورفع حكم قد وجد محال وقد يطلق النسخ والتخصيص على الفعل تجوزاً وأما إذا كان مع فعله قول يعارضه فباعتبار دليل على تكرير الفعل وعلى وجوب تأسي الأمة به ينقسم إلى **أربعة أقسام** وفي كل قسم فالقول إما أن يختص به، أو بالأمة أو يشملهما وعلى التقديرات فإما أن يتقدم الفعل أو يتأخر أو يجهل الحال. **القسم الأول**: أن لا يدل دليل على تكرار ولا على تأس وقد علمت أن أصنافه الأول ثلاثة **أحدها**: أن يكون القول مختصاً به فإن تأخر القول مثل أن يفعل فعلاً ثم يقول بعده ولا

يجوز لي مثل هذا الفعل فلا تعارض لأن القول في هذا الوقت لا تعلق له بالفعل في الماضي إذ الحكم يختص بما بعده ولا في المستقبل إذ لا حكم للفعل في المستقبل لأن الفرض عدم التكرار وإن تقدم القول مثل أن يقول لا يجوز لي الفعل في وقت كذا ثم يفعله فيه كان ناسخاً لحكم القول وهو مبني على القول بالنسخ قبل التمكن من الفعل وأنه جائز عندنا فتجوزه ممتنع عند المعتزلة فلا يجوزونه وإن جهل الحال فالمصنف لم يتعرض له لأنه يذكر في نظيره من القسم الرابع ما يعلم به حكمه وسنتكلم عليه. **ثانيها**: أن يكون القول مختصاً بالأمة فلا يعارض الفعل تقدم القول أو تأخر إذ المفروض عدم وجوب التأسي فلا تعلق للفعل بالأمة والقول مختص بهم فلم يتواردا على محل، **ثالثها**: أن يكون القول عاماً له وللأمة فحكمه على تقدير تقدم الفعل وتأخره في حقه وفي حق الأمة كما تقدم ففي حقه أن تأخر فلا تعارض وإن تقدم فالفعل ناسخ له وفي حقنا لا تعارض على التقديرين هذا فيما كان القول لنا وله بوجه يتناوله على سبيل النصوصية بأن يقول لا يجب عليّ ولا عليكم وأما إذا تناوله بالعموم وكان ظاهراً فيه لا نصاً بأن يقول لا يجب على أحد فالفعل لا يكون ناسخاً في حقه بل مخصصاً له لما سيأتي أن الأخص يخصص الأعم إذا تخالفا تقدم العام أو تأخر لأن التخصيص أهون من النسخ **القسم الثاني**: أن يدل دليل على تكرار وعلى وجوب تأسي الأمة به وفيه الاحتمالات الثلاث **أحدها**: أن يكون القول خاصاً به فلا معارضة في حق الأمة بحال **وأما** في حقه فالمتأخر من القول أو الفعل ناسخ للآخر كما تقدم فإن جهل التاريخ فمذاهب أحدها يؤخذ بالقول **وثانيها**: يؤخذ بالفعل **وثالثها**: وهو المختار التوقف لاحتمال الأمرين والمصير إلى **أحدهما** بلا دليل تحكم باطل **وثانيها** أن يكون خاصاً بالأمة فلا تعارض في حقه بحال **وأما** في حق الأمة فالمتأخر من القول والفعل ناسخ للآخر وإن جهل التاريخ فمذاهب أحدها يعمل بالفعل وثانيها يتوقف وثالثها يعمل بالقول وهو المختار لأن دلالة القول على مدلوله أقوى من دلالة الفعل لأن القول وضع لذلك فلا يختلف بخلاف الفعل فإن له محامل وإنما يفهم منه في بعض الأحوال ذلك بقرينة خارجية فيقع الخطأ فيه كثيراً وأيضاً فالقول أعم دلالة لأنه يعم المعدوم والموجود المعقول والمحسوس بخلاف الفعل فإنه يختص بالموجود المحسوس لأن المعدوم والمعقول لا يمكن مشاهدتهما وأيضاً القول دلالته متفق عليها والفعل دلالته مختلف فيها والمتفق عليه أولى بالاعتبار وأيضاً فالعمل بالقول يبطل مقتضى الفعل في حقهم فقط ويبقى في حقه والعمل بالفعل يبطل مقتضى القول جملة لأنه مختص بالأمة وقد بطل حكمه في حقهم والجمع بينهما ولو بوجه أولى من إبطال أحدهما بالكلية القائلون بتقدم الفعل قالوا الفعل أقوى بدليل أنه يتبين به القول مثل صلوا كما رأيتموني أصلي وخذوا عني مناسككم بياناً لآية الحج والصلاة وكخطوط الهندسة وغيرها مما جرت به العادة من الأفعال للتعليم إذا لم يف القول به فيستعان بالتخطيط والتشكيل والإشارة والحركات ولذلك قيل ليس الخبر كالمعاينة **الجواب** غايته أنه وجد البيان بالفعل لكن البيان

بالقول أكثر فيكون راجحاً سلمنا التساوي لكن البيان بالقول أرجح بما ذكرناه من الوجوه فإن الدليلين من جنس واحد إذا تعارضا فقيام دليل آخر على وفق **أحدهما**: مرجح له فإن قيل فلم لا يصار إلى الوقف ههنا كما في حقه عليه الصلاة والسلام للاحتمالين قلنا لأن القول بالتوقف ضعيف ههنا لأنّا متعبدون بالعمل والتوقف فيه إبطال للعمل ونفي للتعبد به بخلاف الأول وهو التوقف في حق الرسول عليه الصلاة والسلام لعدم تعبدنا به ثالثها أن يكون القول عاماً له وللأمة فالمتأخر من القول والفعل ناسخ للآخر في حقه وفي حقنا فإن جهل التاريخ فالثلاثة أي تقديم القول وتقديم الفعل، والتوقف والمختار تقديم القول لكن تقرير الدليل الرابع من وجوه ترجيح القول ههنا أدق وذلك لأنه يبطل حكمه في حقهم وفي حقه لكن إنما يبطل في حقه الدوام دون أصل الفعل فأنه فعل مرة **القسم الثالث**: أن يدل الدليل على التكرار في حقه دون وجوب التأسي به والقول فيه الاحتمالات الثلاث فإن كان خاصاً بالأمة فلا تعارض أصلاً وإن كان خاصاً به أو عاماً له وللأمة فلا تعارض في الأمة لعدم ثبوت حكم الفعل في حقهم وأما في حقه فالمتأخر من القول والفعل ناسخ كما مر في القسم الثاني وعند الجهل فالثلاثة والمختار الوقف، **القسم الرابع**: أن يدل الدليل على التأسي دون التكرار في حقه وفي القول الاحتمالات فإن كان خاصاً به فلا تعارض في حق الأمة **وأما** في حقه فإن تأخر القول فلا تعارض وإن تقدم فالفعل ناسخ في حقه فإن جهل فالمذاهب الثلاثة والمختار الوقف وفيه نظر فإنه لا تعارض مع تقدم الفعل فنأخذ بمقتضى القول حكماً بتقديم الفعل لئلا يقع التعارض المستلزم لنسخ أحدهما، وإن كان خاصاً بالأمة فلا تعارض في حقه وفي حق الأمة المتأخر ناسخ فإن جهل التاريخ فالمذاهب الثلاثة والمختار العمل بالقول، وإن عاماً له وللأمة فكما تقدم فأما في حقه فإن تقدم الفعل فلا تعارض وإن تقدم القول فالفعل ناسخ له وأما في حق الأمة فالمتأخر ناسخ وإن جهل فالثلاثة والمختار القول ولا يخفى أن هذا إذ لا تكرر في حق الأمة إنما يكون إذا تقدم المتأخر التأسي وإلا فلا تعارض في حقهم. قال:

(الإجماع العزم والاتفاق وفي الاصطلاح اتفاق المجتهدين من هذه الأمة في عصر على أمر ومن يرى انقراض العصر يزيد إلى انقراض العصر ومن يرى أن الإجماع لا ينعقد مع سبق خلاف مستقر من ميت أو حي جوز وقوعه يزيد لم يسبقه خلاف مجتهد مستقر) أقول: هذا **ثالث الأدلة الشرعية** وهو **الإجماع** والإجماع **لغة** يطلق لمعنيين: **أحدهما** العزم فأجمعوا أمركم أي اعزموا ومنه لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل **وثانيهما** الاتفاق وحقيقة أجمع صار ذا جمع كألبن وأتمر وفي **الاصطلاح**: اتفاق خاص وهو اتفاق المجتهدين من أمة محمد عليه الصلاة والسلام في عصر على أمر ما فلا يعتبر المقلد مخالفة وموافقة والمراد بقولنا في عصر في زمان ما قبل أو كثر وبقولنا في أمر ما يتناول الديني والدنيوي ثم إنه قد اختلف في أنه هل يشترط في الإجماع وانعقاده حجة انقراض عصر المجمعين فمن اشترط ذلك لا يكفي عنده الاتفاق في عصر بل يجب استمراره ما بقي من المجمعين أحد فيزيد في

الحدّ إلى انقراض العصر ليخرج اتفاقهم إذا رجع بعضهم فإنه ليس بالإجماع المقصود وهو ما يكون حجة شرعاً، وأيضاً فقد اختلف في أنه هل يجوز حصول الإجماع بعد خلاف مستقر من حي أو ميت أم لا فإن جاز فهل ينعقد أم لا فمن قال لا يجوز أو يجوز وينعقد فلا يحتاج إلى إخراجه عن الحدّ ومن يرى أنه يجوز ولا ينعقد فلا بد أن يخرجه عن الحدّ بأن يزيد فيه لم يسبقه خلاف مجتهد مستقر وسيتضح لك هذا زيادة وضوح عند وقوفك على هذه المسائل قال:

(قال الغزالي رحمه الله: اتفاق أمة محمد ﷺ على أمر من الأمور الدينية ويرد عليه أنه لا يوجد ولا يطرد بتقدير عدم المجتهدين ولا ينعكس بتقدير اتفاقهم على عقلي أو عرفي)
أقول: حدّ الغزالي الإجماع، بأنه اتفاق أمة محمد عليه الصلاة والسلام على أمر من الأمور الدينية، وترد عليه إشكالات، **أحدها** أنه يوجب أن لا يوجد إجماع أصلاً وأنه باطل بالاتفاق بيانه أنه يشعر بالاتفاق من لدن بعثته إلى يوم القيامة وحينئذ لا يفيد **ثانيها** أنه لو أريد به اتفاقهم في عصر ما فلا يطرد بتقدير اتفاق الأمة مع عدم المجتهدين فيهم فإنه لا يكون إجماعاً مع صدق الحدّ عليه **ثالثها** أنه لا ينعكس على تقدير أن يتفقوا على أمر عقلي أو عرفي لتقييد الأمر بالديني وقد يدفع الأولان بالعناية باتفاق المجتهدين في عصر ويسبق ذلك إلى فهم المتشرعة في نحو: «لا تجتمع أمتي على الضلالة»[1] مع ما فيه من المحافظة على لفظ الحديث والأخير بأنه إن تعلق به عمل أو اعتقاد فهو أمر ديني وإلا فلا يتصور رجحيته قال:

(وخالف النظام وبعض الروافض في ثبوته قالوا انتشارهم يمنع نقل الحكم إليهم عادة وأجيب بالمنع لجدّهم وبحثهم قالوا إن كان عن قاطع فالعادة تحيل عدم نقله والظني يمتنع الاتفاق فيه عادة لاختلاف القرائح وأجيب بالمنع فيهما فقد يستغني عن نقل القاطع بحصول الإجماع وقد يكون الظني جلياً) أقول: يجب على القائل بحجية الإجماع[2] النظر في ثبوته وفي العلم به وفي نقله وفي حجيته المقام **الأول** النظر في ثبوته وخالف فيه النظام وبعض الشيعة وزعموا أنه محال، قالوا **أولاً** اتفاقهم فرع تساويهم في نقل الحكم إليهم وانتشارهم

(١) أخرجه ابن ماجه: باب السواد الأعظم (الحديث ٣٩٤٠). وأحمد، حديث النعمان بن بشير عن النبي (الحديث: ١٧٧٢٢).

(٢) الإجماع حجة قطعية على الصحيح، وإنما يكون قطعياً حيث اتفق المعتبرون على أنه إجماع لا حيث اختلفوا كما في الإجماع السكوتي.
ذهب جمهور أهل السنة إلى أن الإجماع ينعقد باتفاق المجتهدين من الأمة ولا غيره، ولا عبرة باتفاق غيرهم مهما كان مقدراً ثقافتهم ولا بد من اتفاق المجتهدين ولو كانوا أصحاب بدعة إن لم يكفروا ببدعتهم، فإن كفروا بها كالرافضة الغالين فلا يُعتد بهم. أما البدعة غير المكفرة أو الفسق فإن الاعتداد بخلافهم أو عدم الاعتداد فيه خلاف وتفصيل بين الفقهاء والأصوليين. [التمهيد في أصول الفقه: ص٤٥].

في الأقطار يمنع نقل الحكم إليهم وذلك مما تقضي به العادة، **الجواب** منع كون الانتشار يمنع ذلك مع جدّهم في الطلب وبحثهم عن الأدلة إنما يمتنع ذلك عادة فيمن قعد في قعر بيته لا يبحث ولا يطلب قالوا **ثانياً** الاتفاق **إما** عن قاطع أو عن ظني وكلاهما باطل **أما** القاطع فلأن العادة تحيل عدم نقله فلو كان لنقل فلما لم ينقل علم أنه لم يوجد كيف ولو نقل لأغنى عن الإجماع **وأما الظني** فلأنه يمتنع الاتفاق فيه عادة لاختلاف القرائح وتباين الأنظار وذلك كاتفاقهم على أكل الزبيب الأسود في زمان واحد فإنه معلوم الانتفاء بالضرورة وما ذلك إلا لاختلاف الدواعي، **الجواب** منع ما ذكر في القاطع والظني أما القاطع فلأنه لا يجب نقله عادة إذ قد يستغني عن نقله بحصول الإجماع الذي هو أقوى منه وارتفاع الخلاف المحوج إلى نقل الأدلة وأما الظني فلأنه قد يكون جلياً واختلاف القرائح والأنظار إنما يمنع الاتفاق فيما يدق ويخفى مسلكه قال:

(قالوا: يستحيل ثبوته عنهم عادة لخفاء بعضهم أو انقطاعه أو أسره أو خموله أو كذبه أو رجوعه قبل قول الآخر ولو سلم فنقله مستحيل عادة لأن الآحاد لا تفيد والتواتر بعيد، وأجيب عنهما بالوقوع فإنا قاطعون بتواتر النقل بتقديم النص القاطع على المظنون) أقول **المقام الثاني** النظر في ثبوته عنهم وهو العلم باتفاقهم وقد زعم منكرو الإجماع أنه على تقدير ثبوته في نفسه فثبوته عنهم محال قالوا في بيانه أن العادة قاضية بأن لا يتفق أن يثبت عن كل واحد من علماء الشرق والغرب أنه حكم في المسألة الفلانية بالحكم الفلاني ومن أنصف من نفسه جزم بأنهم لا يعرفون بأعيانهم فضلاً عن تفاصيل أحكامهم هذا مع جواز خفاء بعضهم عمداً لئلا تلزمه الموافقة أو المخالفة أو انقطاعه لطول غيبته فلا يعلم له خبر أو أسره في مطمورة أو خموله فلا يعرف له أثر أو كذبه في قوله رأي في هذه المسألة كذا والعبرة بالرأي دون اللفظ وإن صدق فيما قال لكنه لا يمكن السماع منهم في آن واحد بل في زمان متطاول فربما يتغير اجتهاد بعض فيرجع عن ذلك الرأي قبل قول الآخر به فلا يجتمعون على قول في عصر. **المقام الثالث** النظر في نقل الإجماع إلى من يحتج به وقد زعم منكروه أنه مستحيل عادة لأن الآحاد لا تفيد إذ لا يجب العمل به في الإجماع كما سيأتي فيتعين التواتر ولا يتصور إذ يجب فيه استواء الطرفين والواسطة ومن البعيد جداً أن يشاهد أهل التواتر جميع المجتهدين شرقاً وغرباً ويسمعوا منهم وينقلوا عنهم إلى أهل التواتر هكذا طبقة بعد طبقة إلى أن يصل بنا والجواب عن شبهة المقامين واحد وهو أنه تشكيك في مصادمة الضرورة فإنه يعلم قطعاً من الصحابة والتابعين الإجماع على تقديم الدليل القاطع على المظنون وما ذلك إلا بثبوته عنهم وبنقله إلينا فانتفض الدليلان قال:

(وهو حجة عند الجميع ولا يعتدّ بالنظام وبعض الخوارج والشيعة وقول أحمد رحمه الله من ادعى الإجماع فهو كذب استبعاد لوجوده الأدلة منها أجمعوا على القطع بتخطئة المخالف والعادة تحيل إجماع هذا العدد الكثير من العلماء المحققين على قطع في شرعي من غير

قاطع يوجب تقدير نص فيه وإجماع الفلاسفة وإجماع اليهود وإجماع النصارى غير وارد لا يقال أثبتم الإجماع بالإجماع إذا أثبتم الإجماع بنص يتوقف عليه لأن المثبت كونه حجة ثبوت نص عن وجود صورة منه بطريق عادي لا يتوقف وجودها ولا دلالتها على ثبوت كونه حجة فلا دور ومنها أجمعوا على تقديمه على القاطع فدل على أنه قاطع وإلا تعارض الإجماعان لأن القاطع مقدم فإن قيل يلزم أن يكون المحتج عليه عدد التواتر لتضمن الدليلين ذلك قلنا إن سلم فلا يضر) أقول: **المقام الرابع** النظر في حجيته وأنه حجة عند جميع العلماء، فإن قيل فقد خالف النظام والشيعة وبعض الخوارج، قلنا: لا عبرة بمخالفتهم لأنهم قليلون من أهل الأهواء والبدع قد نشؤوا بعد الاتفاق فإن قيل فقد قال أحمد وهو من جملة الأئمة من ادعى الإجماع فهو كاذب قلنا: هو منه استبعاد لوجوده أو للاطلاع عليه ممن يزعمه دون أن يعلمه غيره لا إنكار لكونه حجة والأدلة على حجيته كثيرة منها أنهم أجمعوا على القطع بتخطئة المخالف للإجماع فدل على أنه حجة فإن العادة تحكم بأن هذا العدد الكثير من العلماء المحققين لا يجمعون على القطع في شرعي بمجرد تواطؤ أو ظن بل لا يكون قطعهم إلا عن قاطع فوجب الحكم بوجود نص قاطع بلغهم في ذلك فيكون مقتضاه وهو خطأ المخالف له حقاً وهو يقتضي حقيقة ما عليه الإجماع وهو المطلوب وأورد عليه نقضاً إجماع الفلاسفة على قدم العالم وإجماع اليهود على أنه لا نبي بعد موسى وإجماع النصارى على أن عيسى قد قتل ووجه وروده ظاهر **والجواب**: أن إجماع الفلاسفة عن نظر عقلي وتعارض الشبه واشتباه الصحيح والفاسد فيه كثير وأما في الشرعيات فالفرق بين القطعي والظني بين لا يشتبه على أهل المعرفة والتمييز وإجماع اليهود والنصارى عن الاتباع لآحاد الأوائل لعدم تحقيقهم والعادة لا تحيله بخلاف ما ذكرنا وبالجملة فإنما يرد نقضاً إذا وجد فيه ما ذكرنا من القيود وانتفاؤه ظاهر لا يقال على أصل الدليل أنكم إن قلتم أجمعوا على تخطئة المخالف فيكون حجة فقد أثبتم الإجماع بالإجماع وإن قلتم الإجماع دل على نص قاطع في تخطئة المخالف فقد أثبتم الإجماع بنص يتوقف على الإجماع ولا يخفى ما فيه من المصادرة على المطلوب لأنا نقول: المدعي كون الإجماع حجة والذي ثبت به ذلك هو وجود نص قاطع دل عليه وجود صورة من الإجماع يمتنع عادة وجودها بدون ذلك النص سواء قلنا الإجماع حجة أم لا وثبوت هذه الصورة من الإجماع ودلالتها العادية على وجود النص لا يتوقف على كون الإجماع حجة فما جعلنا وجوده دليلاً على حجية الإجماع لا يتوقف على حجيته لا وجوده ولا دلالته فاندفع الدور ومنها أنهم أجمعوا على أنه يقدم على القاطع وأجمعوا على أن غير القاطع لا يقدم على القاطع بل القاطع هو المقدم على غيره فلو كان غير قاطع لزم تعارض الإجماعين وأنه محال عادة فإن قيل على الدليلين مقتضاهما أن الإجماع حجة إذا بلغ المجمعون عدد التواتر فإن غيره لا يقطع بتخطئة مخالفه ولا يقدم على القاطع إجماعاً، **فالجواب**: أن الدليل ناهض في إجماع المسلمين من غير تقييد ولا اشتراط فإنهم خطؤوا المخالف وقدموه على القاطع مطلقاً من غير تعرض لعدد التواتر وإن سلم فلا يضرنا إذ

غرضنا حجية الإجماع في الجملة وقد صح على أن أكثر ما يستدل به من الإجماع كإجماع الصحابة والتابعين كذلك ولأن حجية غيره ثبتت بالظواهر وثبتت حجية الظواهر بإجماع من هذا القبيل فيندفع الدور قال:

(استدل الشافعي رحمه الله ويتبع غير سبيل المؤمنين وليس بقاطع لاحتمال متابعته أو مناصرته أو الاقتداء به أو في الإيمان فيصير دوراً لأن التمسك بالظاهر إنما يثبت بالإجماع بخلاف التمسك بمثله في القياس) أقول: استدل الشافعي رحمه الله على حجية الإجماع بقوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا ﴿١١٥﴾﴾ [النساء: ١١٥] أوعد باتباع غير سبيل المؤمنين بضمه إلى مشاقة الرسول التي هي كفر فيحرم إذ لا يضم مباح إلى حرام في الوعيد وإذا حرم اتباع غير سبيلهم فيجب اتباع سبيلهم إذ لا مخرج عنهما والإجماع سبيلهم فيجب اتباعهم وهو المطلوب واعترض عليه بوجوه كثيرة وانفصلوا عنها أصعبها ما نذكره وهو أن هذا ليس بقاطع لأن قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين يحتمل وجوهاً من التخصيص لجواز أن يريد سبيلهم في متابعة الرسول أو في مناصرته أو في الاقتداء به أو فيما به صاروا مؤمنين وهو الإيمان به وإذا قام الاحتمال كان غايته الظهور والتمسك بالظاهر إنما يثبت بالإجماع ولولاه لوجب العمل بالدلائل المانعة من اتباع الظن فيكون إثباتاً للإجماع بما لا تثبت حجيته إلا به فيصير دوراً وإذا سلكنا في الاعتراض هذا السبيل لا أنه إثبات لأصل كلي بدليل ظني فلا يجوز لم يرد علينا القياس نقضاً للاحتجاج عليه بالظواهر، إذ لا يلزم دور قال:

(الغزالي رحمه الله بقوله لا تجتمع أمتي من وجهين أحدهما تواتر المعنى لكثرتها كشجاعة علي وَجُود حاتم وهو حسن والثاني تلقي الأمة لها بالقبول وذلك لا يخرجها عن الآحاد) أقول: استدل الغزالي على حجية الإجماع بقوله عليه الصلاة والسلام: «لا تجتمع أمتي على الخطأ»[(١)] من وجهين: **أحدهما**: تواتر المعنى وهو أنه جاء بروايات كثيرة نحو: «لا تجتمع أمتي على الضلالة»، «لا تزال طائفة من أمتي على الحق حتى تقوم الساعة حتى يجيء المسيح الدجال»[(٢)]، «يدُ الله على الجماعة»[(٣)]، «من فارق الجماعة مات ميتة جاهلية»[(٤)] إلى غير ذلك. والآحاد وإن لم تتواتر فقد تواتر القدر المشترك وحصل العلم به كما في شجاعة علي وجود حاتم واستحسنه المصنف، **ثانيهما**: تلقي الأمة لها بالقبول، فلولا أنها صحيحة

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب قول النبي لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين. ومسلم كتاب الإيمان، باب: نزول عيسى كماً بشريعة نبينا محمد (الحديث: ٢٢٥).

(٣) أخرجه الترمذي كتاب: الفتن عن رسول الله، باب: ما جاء في لزوم الجماعة (الحديث: ٢٠٩٢).

(٤) أخرجه أحمد، كتاب: مسند العشرة المبشرين بالجنة، باب: حديث عامر بن ربيعة (الحديث: ١٥١٢٧).

قطعاً لقضت العادة بامتناع الاتفاق على قبولها وبامتناع تقديمه بها على القاطع وهذا لم يستحسنه لأن قبول الأمة لها لا يخرجها عن الآحاد فلا يصح إسناد الإجماع إليها ولعل تقديم الإجماع على القاطع بغيرها لا بها قال:

(واستدل إجماعهم يدل على قاطع في الحكم لأن العادة امتناع اجتماع مثلهم على مظنون وأجيب بمنعه في الجلي وإخبار الآحاد بعد العلم بوجوب العمل بالظاهر) أقول: استدل إمام الحرمين على حجيته بأن الإجماع يدل على وجود دليل قاطع في الحكم المجمع عليه لأن العادة تقضي بامتناع اجتماع مثلهم على مظنون فيكون الحكم حقاً وهو المطلوب، **والجواب**: لا نسلم قضاء العادة بذلك وإنما يمتنع اتفاقهم على مظنون إذا دق فيه النظر وأما في القياس الجلي وإخبار الآحاد بعد العلم بوجوب العمل بالظواهر فلا، قال:

(المخالف تبياناً لكل شيء فردوه ونحوه وغايته الظهور وبحديث معاذ حيث لم يذكره رضي الله عنه وأجيب بأنه لم يكن حينئذ حجة) أقول: المخالفون احتجوا بوجهين قالوا أولاً: قال الله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾ [النحل: ٨٩] فلا مرجع في تبيان الأحكام إلا إليه والإجماع غيره وقال أيضاً: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩] فلا مرجع غير الكتاب والسنة ويمكن منع ظهوره فيما أراد بأن **الأول** لا ينافي كون غيره أيضاً تبياناً ولا كون الكتاب تبياناً لبعض الأشياء بواسطة الإجماع، **والثاني**: بأنه يختص بما فيه النزاع والمجمع عليه ليس كذلك أو يختص بالصحابة وإن سلم فغايته الظهور ولا يقاوم القاطع قوله ونحوه إشارة إلى قوله لا تأكلوا أن تقولوا لا تقتلوا مما ورد نهياً عاماً للأمة عن خطأ ما ولولا جوازه منهم لما أفاده، **والجواب** بعد كونه منعاً لكل واحد لا للكل وعدم استلزام النهي والجواز أنه ظاهر كما مر قالوا **ثانياً** يدل عليه حديث معاذ وهو أنه أهمل الإجماع عند ذكر الأدلة إذ سأله النبي عليه الصلاة والسلام عنها وأقره النبي ﷺ فدل على أنه ليس بدليل، **الجواب** أنه إنما لم يذكره لأنه حينئذ لم يكن حجة لعدم تقرر المأخذ من الكتاب والسنة بعد ولا يلزم أن لا يكون حجة بعد الرسول وتقرر المأخذ، قال:

(مسألة وفاق من سيوجد لا يعتبر اتفاقاً والمختار أن المقلد كذلك وميل القاضي إلى اعتباره وقيل يعتبر الأصولي وقيل الفروعي لنا لو اعتبر لم يتصور وأيضاً المخالفة عليه حرام فغايته مجتهد خالف وعلم عصيانه) أقول: القائلون بالإجماع أجمعوا على أن لا عبرة بالخارج عن ملة الإسلام ولا بوفاق من سيوجد من الأمة وإلا لم يعلم إجماع قط والأدلة المتقدمة السمعية والعقلية تدل على ذلك وأما المقلد فالأكثر على أنه لا يعتبر وإن حصل طرفاً صالحاً من العلوم التي لها مدخل في الاجتهاد وميل القاضي إلى اعتباره وقيل يعتبر الأصولي دون الفروعي وقيل يعتبر الفروعي دون الأصولي لنا لو اعتبر وفاقهم لم يتصور إجماع إذ العادة تمنع وفاقهم، ولنا أيضاً أنه عند اتفاق المجتهدين يحرم على المقلد المخالفة قولاً وفعلاً قطعاً فغايته أنه مجتهد خالف وعلم عصيانه بالمخالفة ولا يعتد بمخالفة ذلك

المجتهد حينئذ قطعاً مع اجتهاده وإمكان صحة نظره فهذا مع الجزم بقصوره وعدم العبرة بقوله أجدر، قال:

(مسألة المبتدع بما يتضمن كفراً كالكافر عند المكفر وإلا فكغيره وبغيره ثالثها يعتبر في حق نفسه فقط لنا أن الأدلة لا تنتهض دونه قالوا فاسق فيرد قوله كالكافر والصبي وأجيب بأن الكافر ليس من الأمة والصبي لقصوره ولو سلم فيقبل في نفسه) أقول: المجتهد المبتدع إن كانت بدعته يتضمن كفراً كالمجسمة فإن قلنا بالتكفير فهو كالكافر فلا تعتبر موافقته ولا مخالفته وإن لم نقل بتكفيره فهو كغيره من أصحاب البدع الظاهرة ثم غيره كمن فسق فسقاً فاحشاً وأصر كالخوارج اجتاحوا الأنفس وأحرقوا الديار وسبو الذراري واستباحوا الفروج والأموال هل يعتبر فيه **ثلاثة مذاهب**: **أحدها** يعتبر مطلقاً، **ثانيها** لا يعتبر مطلقاً، **ثالثها** يعتبر في حق نفسه لا في حق غيره فلا يكون الاتفاق مع مخالفته حجة عليه ويكون حجة على من سواه لنا الأدلة المذكورة ولا تنتهض دونه إذ ليس من سواه كل الأمة والدليل إنما دل فيه وكل حكم شرعي لا دليل عليه وجب نفيه، قالوا: فاسق فلا يعتبر قوله كالكافر والصبي بجامع عدم العدالة، الجواب: منع علية الوصف للحكم بل إنما لم يعتبر الكافر لأنه ليس من الأمة والصبي لقصوره عن النظر والاجتهاد سلمنا ذلك لكن فسقه لا يمنع قبول قوله في حقه كإقرار الفاسق والكافر كما هو المذهب الثالث وقد يقال قوله هذا لو قيل كان له لا عليه قال:

(مسألة لا يختص الإجماع[(١)] بالصحابة وعن أحمد رحمه الله قولان لنا الأدلة السمعية قالوا إجماع الصحابة قبل مجيء التابعين وغيرهم على أن ما لا قطع فيه سائغ فيه الاجتهاد فلو اعتبر غيرهم خولف إجماعهم وتعارض الإجماعان وأجيب بأنه لازم في الصحابة قبل تحقق إجماعهم فوجب أن يكون ذلك مشروطاً بعدم الإجماع قالوا لو اعتبر لاعتبر مع مخالفة بعض الصحابة رضي الله عنهم وأجيب بعقد الإجماع مع تقدم المخالفة عند معتبريها) أقول: لا يختص الإجماع المحتج به بالصحابة بل إجماع غيرهم حجة خلافاً للظاهرية[(٢)] وعن أحمد فيه قولان لنا أنه إجماع الأمة فوجب اعتباره بالأدلة السمعية نحو ويتبع غير سبيل المؤمنين لا تجتمع مع أمتي على الخطأ، قالوا **أولاً** لو اعتبر إجماع غير الصحابة لزم عدم اعتبار إجماع

---

(١) (الإجماع): هو اتفاق المجتهدين من أمة النبي على حكم، وهو حجة، وحكى الروياني في كتاب القضاء من «البحر» عن بعضهم أنه لا يكون حجة إلا إذا انضم إلى القول فعلهم ليتأكد، فإن قال بعض المجتهدين قولاً، وعرف به الباقون فسكتوا عنه، ولم ينكروا عليه، ففيه مذاهب، أصحها عند الإمام فخر الدين: أنه لا يكون إجماعاً ولا حجة لاحتمال توقّفه في المسألة أو ذهابه إلى تصويب كل مجتهد.

(٢) أصحاب الإمام المجتهد أبي سليمان داود بن علي بن خلف الأصفهاني الشافعي الظاهري، لقب بالظاهري لقوله بأخذ معنى القرآن والحديث الظاهر دون الباطن على أن تكون من الأحاديث النبوية الثابتة وقد نسبت إليه هذه الفرقة المسماة بالظاهرية. [الفصول: ج٣، ص٢٨٥].

الصحابة ولزم تعارض الإجماعين وكلاهما باطل بيانه أنه انعقد إجماع الصحابة قبل مجيء التابعين وغيرهم فيما لا قاطع فيه من الأحكام أنه يجوز فيه الاجتهاد والأخذ بأي واحد من الطرفين أدى إليه الاجتهاد فلو أجمع غيرهم بعدهم في شيء منها لم يجز فيه الاجتهاد إجماعاً ولا الأخذ بغير ما عليه الإجماع فأدى إلى بطلان الإجماع الأول وإلى تعارض الإجماعين والجواب أن ذلك جار في إجماع الصحابة قبل تحقق إجماعهم لإجماعهم على جواز الاجتهاد في المسائل المختلف فيها فلو صح ما ذكرتم وجب أن لا يجوز إجماعهم في شيء منها واللازم باطل بالاتفاق فانتقض دليلكم فالتحقيق أنه يجب أن يكون المجمع عليه منهم مشروطاً بعدم القاطع وهو أن ما لا قاطع فيه يسوغ فيه الاجتهاد ما دام كذلك وأكثر القضايا العرفية سيما السوالب تفيد ذلك وإن لم يصرح به فإذا قلت لا شيء من النائم بيقظان فهم منه ما دام نائماً وفيما ذكرنا من الصورة قد زال الشرط فزال الحكم فلا يلزم شيء من الأمرين، قالوا **ثانياً** لو اعتبر إجماع غيرهم لاعتبر مع مخالفة بعض الصحابة لأنها لا تصلح معارضاً للإجماع واللازم منتف، **الجواب** أن من لا يعتبر مخالفة بعض الصحابة ولا يراها قادحة في الإجماع فهذا عنه ساقط وإنما يتوجه على من يعتبرها وهو يمنع كون ذلك إجماعاً فإنه يشترط في الإجماع أن لا يسبقه خلاف مستقر، **والحاصل**: أن معتبرها يمنع الملازمة وغيره يمنع بطلان اللازم. قال:

(مسألة لو ندر المخالف مع كثرة المجمعين كإجماع غير ابن عباس رضي الله عنهما على العول وغير أبي موسى على أن النوم ينقض الوضوء لم يكن إجماعاً قطعياً لأن الأدلة لا تتناوله والظاهر أنه حجة لبعد أن يكون الراجح متمسك المخالف) أقول: لا ينعقد الإجماع مع وجود المخالف وإن قل لأن الدليل لا ينتهض إلا في كل الأمة نعم لو ندر المخالف مع كثرة المجمعين كإجماع من عدا ابن عباس رضي الله عنهما على العول ومن عدا أبا موسى الأشعري على أن النوم ينقض الوضوء ومن عدا أبا طلحة على أن البرد لا يفطر لم يكن إجماعاً قطعياً لما ذكرنا أن الأدلة لا تتناوله لكن الظاهر أنه يكون حجة لأنه يدل ظاهراً على وجود راجح أو قاطع لأنه لو قدر كون متمسك المخالف النادر راجحاً والكثيرون لم يطلعوا عليه أو اطلعوا عليه وخالفوه غلطاً أو عمداً كان في غاية البعد. قال:

(مسألة التابعي المجتهد معتبر مع الصحابة فإن نشأ بعد إجماعهم فعلى انقراض العصر لنا ما تقدم واستدل لو لم يعتبر لم يسوغوا اجتهاده معهم كسعيد بن المسيب وشريح والحسن ومسروق وأبي وائل والشعبي وابن جبير وغيرهم وعن أبي سلمة تذاكرت مع ابن عباس وأبي هريرة في عدة الحامل للوفاء فقال ابن عباس أبعد الأجلين وقلت أنا بالوضع فقال أبو هريرة أنا مع ابن أخي وأجيب بأنهم إنما سوغوه مع اختلافهم) أقول: التابعي المجتهد عند انعقاد الإجماع من الصحابة يعتبر معهم فلا ينعقد إجماعهم مع مخالفته وقال بعض العلماء لا يعتد به وبمخالفته وأما من نشأ وبلغ درجة الاجتهاد بعد انعقاد إجماعهم فاعتباره وعدم اعتباره

مبني على الخلاف في اشتراط انقراض العصر فمن اشترط اعتبر ومن لم يشترط لم يعتبر لنا ما تقدم أن الأدلة لا تتناوله إذ ليسوا بدونه كل الأمة واستدل لو لم يعتبر قوله وكان إن خالفهم باطلاً قطعاً لم يسوغ الصحابة اجتهاده معهم لعدم الفائدة على تقديري الموافقة والمخالفة واللازم منتف فإن الصحابة سوغوا للتابعين المعاصرين لهم الاجتهاد معهم كسعيد ابن المسيب(١) وشريح(٢) والحسن البصري ومسروق(٣) وأبي وائل(٤) والشعبي(٥) وسعيد بن جبير(٦) وغيرهم وكأبي سلمة وقد روي عنه تذاكرت مع ابن عباس وأبي هريرة في عدة الحامل لوفاة زوجها فقال ابن عباس أبعد الأجلين وقلت أنا بوضع الحمل فقال أبو هريرة أنا مع ابن أخي أي أبي سلمة فأجاز اجتهاد التابعي، ورجح رأيه على رأي الصحابي الجواب إنما يصح ذلك لو قلنا بأن مخالفته لهم خطأ مطلقاً ولا نقول به بل إذا خالفهم مع إجماعهم وما ذكرتموه من تسويغ الاجتهاد معهم إنما كان مع الاختلاف فلا يفيدكم قال:

(مسألة إجماع المدينة من الصحابة والتابعين حجة عند مالك وقيل محمول على أن روايتهم متقدمة وقيل على المنقولات المستمرة كالأذان والإقامة والصحيح التعميم، لنا أن العادة تقضي بأن مثل هذا الجمع المنحصر من العلماء الأحقين بالاجتهاد لا يجمعون إلا عن راجح فإن قيل يجوز أن يكون متمسك غيرهم أرجح ولم يطلع عليه بعضهم قلنا العادة تقضي باطلاع الأكثر والأكثر كاف فيما تقدم واستدل بنحو أن المدينة طيبة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد وهو بعيد وبتشبيه علمهم بروايتهم ورد بأنه تمثيل لا دليل مع أن الرواية

---

(١) سعيد بن المسيب: بن حزن بن أبي وهب بن عمرو بن عائذ بن عمران بن مخزوم الإمام العالم أبو محمد القرشي المخزومي، عالم أهل المدينة وسيد التابعين ولد بعد سنتين من خلافة عمر رضي الله عنه، قيل إنه توفي عام (٩٣هـ) وقيل (٩٥هـ) والأول أصح.

(٢) شريح: بن الحارث بن قيس بن الجهم الكندي قاضي الكوفة، ويقال: شريح بن شرحبيل ولاه عمر قضاء الكوفة، وكان يقال له: قاضي المصرين.

(٣) مسروق: بن الأجدع بن مالك بن أمية بن عبدالله بن مر بن سلمان بن معمر بن الحارث بن سعد بن عبد الله بن وادع بن همذان يقال إنه سرق وهو صغير ثم وجِدَ فسمي مسروقاً وهو من كبار التابعين.

(٤) أبي وائل: بن حجر بن سعد أبو هنيدة الحضرمي أحد الأشراف كان سيد قومه له وفادة وصحبة ورواية. نزل العراق، فلما دخل معاوية الكوفة أتاه وبايع.

(٥) الشعبي: عامر بن شراحيل بن ذي كبار، كانت ولادته في ولاية عمر لست سنين خلت منها. وقيل ولد سنة إحدى وعشرين، كان جواداً قيل إنه توفي سنة (٩٦هـ).

(٦) سعيد بن جبير: بن هشام الإمام الحافظ المقرىء المفسر الشهيد (أبو محمد) روى عن التابعين وكان من كبار العلماء، وعن عتبة مولى الحجاج قال: حضرت سعيداً حين أتى به الحجاج بواسط فجعل الحجاج يقول: ألم أفعل بك؟ ألم أفعل بك؟! يقول: بلى، قال: فما حملك على ما صنعت من خروجك علينا؟ قال: بَيْعةٌ كانَتْ عليّ (يعني لابن الأشعث) فغضب الحجاج وصفق بيديه وقال: بيعة أمير المؤمنين كانت أسبق وأولى، وأمر به فضربت عنقه.

ترجح بالكثرة بخلاف الاجتهاد) أقول: قد اشتهر أن إجماع أهل المدينة وحدها من الصحابة والتابعين حجة عند مالك رحمه الله فقيل قوله ذلك محمول على أن روايتهم متقدمة على رواية غيرهم وقيل محمول على حجية إجماعهم في المنقولات المستمرة كالأذان والإقامة والصاع والمد دون غيرها والصحيح عند المصنف هو التعميم أي القول بكونه حجة مطلقاً والأكثر على أنه ليس بحجة لنا أن العادة قاضية بعدم إجماع هذا الجمع الكثير من العلماء المحصورين الأحقين بالاجتهاد إلا عن راجح فقوله مثل هذا الجمع تنبيه على أنه لا خصوصية للمدينة فيستبعد كون المكان له مدخل وإنما اتفق فيها ذلك ولو اتفق مثله في غيرها لكان كذلك قوله المنحصر أراد به انحصارهم في المدينة واجتماعهم فيها وقلة غيبتهم عنها حتى لو اتفق عدتهم أو أكثر متفرقين في البلاد أو مختلطين ممن خالفهم أو غائبين عن بلدتهم لم يعتبر ولم تقض العادة باطلاعهم على الراجح فلعل دليل المخالف راجح وهؤلاء مجتمعون ويتشاورون ويتناظرون ويتفقون فيبعد أن لا يطلع أحد منهم على دليل المخالف مع رجحانه قوله الأحقين بالاجتهاد احتراز عن منحصرين في موضع آخر لا يكون مهبطاً للوحي وأهله غير واقفين على وجوه الأدلة من قول الرسول وفعله وفعل أصحابه في زمانه ووجوه الترجيح فإنه لا يشك في أن أهل المدينة كانوا أعرف بذلك فإن قيل لا نسلم أن العادة قاضية في اتفاق مثلهم عن راجح لأنهم بعض الأمة فيجوز أن يكون متمسك غيرهم أرجح قرب راجح لم يطلع عليه البعض قلنا لا نقول العادة قاضية باطلاع الكل فيرد ذلك بل باطلاع الأكثر والأكثر كاف في تتميم دليلنا بأن يقال إذا وجب اطلاع الأكثر امتنع أن لا يطلع عليه من أهل المدينة أحد ويكون ذلك الأكثر غيرهم وما فيه أحد منهم والاحتمالات البعيدة لا تنفي الظهور وقد استدل بنحو المدينة طيبة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والباطل خبث فينتفي عنها وهو بعيد لأنه إنما يدل على فضلها لما علم من وجود الباطل كالفسوق والمعاصي فيها ولا دلالة على انتفاء الخطأ عما اتفق عليه أهلها بخصوصه واستدل بتشبيه علمهم بروايتهم فإنها تقدم على رواية غيرهم اتفاقاً فكذا عملهم وعقيدتهم ورأيهم يقدم على ما لغيرهم **الجواب** أنه تمثيل خال عن الجامع فلا يصلح دليلاً وإن سلم فالفرق ظاهر وهو أن الرواية تترجح بكثرة الرواة اتفاقاً والاجتهاد لا يترجح بكثرة المجتهدين قال:

(مسألة الإجماع لا ينعقد بأهل البيت وحدهم خلافاً للشيعة ولا بالأئمة الأربعة عند الأكثرين خلافاً لأحمد ولا بأبي بكر وعمر رضي الله عنهما عند الأكثرين قالوا عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي اقتدوا بالذين من بعدي قلنا يدل على أهلية اتباع المقلد ومعارض بمثل أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم وخذوا شطر دينكم عن هذه الحميراء) أقول: لا ينعقد الإجماع بأهل البيت وحدهم مع مخالفة غيرهم لهم أو عدم الموافقة والمخالفة خلافاً للشيعة ولا بالأئمة الأربعة عند الأكثرين خلافاً لأحمد ولا بأبي بكر وعمر عند الأكثرين خلافاً لبعضهم، لنا أن الأدلة لا تتناولهم وقد تكرر فلم تكرر أما الشيعة فبنوا

على أصلهم في العصمة وقد قرر في الكلام فلم يتعرض له وأما الآخرون فقالوا قال عليه الصلاة والسلام: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي»[١] وقال: «اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر»[٢] **الجواب** أنهما إنما يدلان على أهلية الأربعة أو الاثنين لتقليد المقلد لهم لا على حجية قولهم على المجتهد ثم إنه معارض بقوله: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»[٣] فإنه يدل على اهتداء من اقتدى بمن خالفهم وبقوله: «خذوا شطر دينكم عن هذه الحميراء» والمراد المقلد قطعاً والإلزام كونه حجة عند مخالفتها لهم. قال:

(مسألة لا يشترط عدد التواتر عند الأكثر لنا دليل السمع فلو لم يبق إلا واحد فقيل حجة لمضمون السمع وقيل لا لمعنى الاجتماع) أقول: لا يشترط في حجية الإجماع أن يبلغ عدد المجتهدين عدد أهل التواتر عند الأكثر، **لنا** أن دليل السمع يتناول إجماع الأقل من عدد التواتر لكونهم كل الأمة والمسلمين، **وأما من** استدل بالعقل وهو أنه لو لم يكن عن قاطع لما حصل فلا بد له من القول بعدد التواتر فإن انتفاء حكم العادة في غيره ظاهر، وإذا قلنا لا يشترط فلو لم يبق من المجتهدين إلا واحد فقيل قوله حجة لمضمون السمعي وهو أنه لا يخرج الحق عن هذه الأمة وإن لم يخالف صريحة لعدم صدق سبيل المسلمين واجتماع الأمة عليه، **وقيل** ليس بحجة لأن الإجماع يشعر بالاجتماع ولأن الاجتماع وسبيل المسلمين هو المنفي عنه الخطأ وهو منتف ههنا. قال:

(مسألة إذا أفتى واحد وعرفوا به ولم ينكره واحد قبل استقرار المذاهب فإجماع أو حجة وعن الشافعي رضي الله عنه ليس إجماعاً ولا حجة وعنه خلافه وقال الجبائي إجماع بشرط انقراض العصر، ابن أبي هريرة أن كان فتياً لا حكماً لنا سكوتهم ظاهر في موافقتهم فكان كقولهم الظاهر فينتهض دليل السمع المخالف يحتمل أنه لم يجتهد أو وقف أو خالف فروي أو وقرأ وهاب فلا إجماع ولا حجة، قلنا: خلاف الظاهر لأن عادتهم ترك السكوت الآخر دليل ظاهر لما ذكرناه، الجبائي انقراض العصر لضعف الاحتمال، ابن أبي هريرة العادة في الفتيا لا في الحكم أجيب بأن الفرض قبل استقرار المذاهب وأما إذا لم ينتشر فليس بحجة عند الأكثر) أقول: إذا قال واحد أو جماعة بقول وعرف به الباقون ولم ينكره أحد منهم فإن كان بعد استقرار المذاهب لم يدل على الموافقة قطعاً إذ لا عادة بإنكاره فلم يكن حجة وإن كان قبله وهو عند البحث عن المذاهب والنظر فيها فقد اختلف فيه والحق أنه إجماع أو حجة وليس بإجماع قطعي. وعن الشافعي رضي الله عنه: أنه ليس إجماعاً ولا حجة وروي

---

(١) أخرجه أبو داود، كتاب: السنة، باب: في لزوم السنة (الحديث: ٣٩٩١). الترمذي، كتاب: العلم عن رسول الله، باب: ما جاء في الآخذ بالسنة واجتناب البدع، (الحديث: ٢٦٠٠).

(٢) أخرجه الترمذي: ٣٦٦٢، ٣٨٠٥. وأحمد في مسنده ٥/٣٨٣، وابن ماجه في سننه: ٩٧.

(٣) أخرجه الذهبي في ميزان الاعتدال ١٥١١ ـ٢٢٩٩، ولسان الميزان ٢/٤٨٨ـ٥٩٤.

عنه خلافه. وقال الجبائي: هو إجماع بشرط انقراض العصر وقال أبو علي بن أبي هريرة[1]: إن كان القول فتيا فإجماع وإن كان حكماً فلا، لنا سكوتهم ظاهر في موافقتهم إذ يبعد سكوت الكل مع اعتقاد المخالفة عادة كما ترى عليه الناس فكان ذلك في إفادة الاتفاق ظناً كقول ظاهر الدلالة غير قطعيها وحينئذ ينتهض دليل السمع فإنه سبيل المؤمنين وقول كل الأمة وبالجملة فليس الظن الحاصل به دون الحاصل بالقياس وظواهر الأخبار فوجب العمل به، احتج المخالف وهو القائل بأنه ليس بإجماع ولا حجة بأنه يجوز أن يكون من لم ينكر إنما لم ينكر لأنه لم يجتهد بعد فلا رأي له في المسألة أو اجتهد فتوقف لتعارض الأدلة أو خالفه لكن لما سمع خلاف رأيه روي لاحتمال رجحان مأخذ المخالف حتى يظهر عدمه أو وقره فلم يخالفه تعظيماً له أو هاب المفتي أو الفتنة كما نقل عن ابن عباس في مسألة العول[2] أنه سكت أولاً ثم أظهر الإنكار فقيل له في ذلك فقال إنه والله لكان رجلاً مهيباً يعني عمرو مع قيام هذه الاحتمالات لا يدل على الموافقة فلا يكون إجماعاً ولا حجة، **الجواب**: أنها وإن كانت محتملة فهي خلاف الظاهر لما علم من عادتهم ترك السكوت في مثله كقول معاذ لعمر لما رأى جلد الحامل[3] ما جعل الله على ما في بطنها سبيلاً فقال عمر لولا معاذ لهلك عمر وكقول امرأة لما نفي المغالاة في المهر[4] أيعطينا الله بقوله: ﴿وَءَاتَيۡتُمۡ إِحۡدَىٰهُنَّ قِنطَارًا﴾ ويمنعنا عمر فقال كل أفقه من عمر حتى المخدرات في الحجال، وكقول عبيدة لعلي لما قال تجدد لي رأي في أمهات الأولاد أنهن يبعن رأيك في الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك وغير ذلك مما توقف عليه التتبع لآثارهم قال المخالف الآخر وهو القائل

(١) أبو علي بن أبي هريرة الحسن بن الحسين بن أبي هريرة البغدادي القاضي الإمام شيخ الشافعية، انتهت إليه رئاسة المذهب تفقه على ابن سُريج ثم بأبي إسحاق المروزي. وصنف شرحاً لمختصر المذني توفي عام ٣٤٥هـ.

(٢) العول يأتي في اللغة بمعنى الارتفاع والزيادة يقال: عال الميزان إذا ارتفع بسبب زيادة الوزن، وقد استعمل في علم الميراث عند ارتفاع وزيادة السهام على أصل المسألة الناشىء عن كثرة أصحاب الفروض وتزاحمهم، وقد روي عن ابن عباس قوله: «أول من أعال الفروض عمر بن الخطاب لما التوت عليه الفرائض ودافع بعضها بعضاً فقال: «ما أرى أيكم قدم الله ولا أيكم أخر الله وكا امرءاً ورعاً فقال: ما أخذ شيئاً أوسع لي من أن أقسم التركة عليكم بالحصص». [الميراث: ١٠٨].

(٣) في هذه المسألة خلاف في الرواية فقد ذُكر في (**موسوعة فقه عمر**) أنه رُفع إلى عمر امرأة غاب عنها زوجها سنتين فجاء وهي حبلى. فهمّ عمر (برجمها) فقال له معاذ بن جبل: يا أمير المؤمنين إن يك لك السبيل عليها، فليس لك السبيل على ما في بطنها، فتركها عمر حتى ولدت غلاماً قد نبتت ثناياه فعرف زوجها شبهه به، فقال عمر: عجز النساء أن يلدن مثل معاذ لولا معاذ لهلك عمر.

(٤) قال عمر مرة: «إياكم والمغالاة في مهور النساء إنها لو كانت تقوى عند الله أو مكرمة عند الناس لكان رسول الله أولاكم بها ما نكح رسول الله ﷺ شيئاً من نسائه ولا أنكح من بناته بأكثر من اثنتي عشرة أوقية، وإن أحدكم ليغالي بمَهر امرأته حتى تبقى عداوة في نفسه فيقول: لقد كفلت لك علق القرابة». [سنن البيهقي ٧/ ٢٣٣، ومسند أحمد ١/ ٤٠].

بأنه إجماع سكوتهم دليل ظاهر في موافقتهم فكان إجماعاً **الجواب** الظهور لا يكفي في كونه إجماعاً قطعياً بل في كونه حجة ونقول به، وقال الجبائي: قبل انقراض العصر الاحتمالات المذكورة قوية فلا يكون إجماعاً، **وأما** بعده فيضعف الاحتمال فيكون ظاهراً في الموافقة فيكون إجماعاً **والجواب** ما قلنا: قال ابن أبي هريرة العادة في الفتيا أنها تخالف ويبحث عنها دون الحكم فإن كلا يحكم بما يراه فيتبع ولا يخالف كما ترى في عصرنا، وأيضاً الحاكم يهاب ويوقر دون المفتي، **الجواب** أن ذلك بعد استقرار المذاهب وقد فرضنا المسألة فيما قبل استقرارها والفتيا والحكم حينئذ لسواه لأن إنكار الحكم إنكار للفتيا، واعلم أن هذا كله إذا أفتى وانتشر بين أهل عصره ولم ينكر **وأما** إذا لم ينتشر فعدم الإنكار لا يدل على الموافقة قطعاً وبه قال الأكثر لأنه لا يجوز أن لا قول لهم فيه أو لهم قول مخالف لم ينقل بخلاف ما تقدم وأن ذلك إذا كثر وتكرر وكان فيما تعم به البلوى ربما أفاد القطع. قال:

(مسألة انقراض العصر غير مشروط عند المحققين وقال أحمد وابن فورك يشترط وقيل في السكوتي وقال الإمام إن كان عن قياس، لنا دليل السمع واستدل بأنه يؤدي ءلى عدم الإجماع للتلاحق، وأجيب بأن المزاد عصر المجمعين الأولين إذ لا مدخل للاحق) أقول: انقراض عصر المجمعين غير مشروط في انعقاد إجماعهم وكونه حجة فإذا اتفقوا ولو حيناً لم يجز لهم ولا لغيرهم مخالفته وعليه المحققون، وقال أحمد وابن فورك[1] يشترط وقيل يشترط في السكوتي دون غيره وقال إمام الحرمين إن كان مستنده قياساً اشترط وإلا فلا لنا أن الأدلة السمعية عامة تتناول ما انقرض عصره وما لم ينقرض واستدل لو اشترط الانقراض لما حصل إجماع لتلاحق المجتهدين بعض بعضاً واللازم باطل لأن البحث عنه فرع حصوله الجواب أن اللاحقين إما أن يقال لهم مدخل في الإجماع أو يقال لا مدخل لهم فيه فإن قلنا لهم مدخل فلا نريد انقراض المجمعين مطلقاً بل انقراض المجمعين الأولين وإن قلنا لا مدخل لهم فظاهر لأن المجمعين هم الأولون فالشرط انقراض عصرهم قال:

(قالوا: يستلزم إلغاء الخبر الصحيح بتقدير الاطلاع عليه، قلنا بعيد وبتقديره فلا أثر له مع القاطع كما لو انقرضوا، قالوا لو لم يشترط لمنع المجتهد من الرجوع عن اجتهاده قلنا واجب لقيام الإجماع قالوا لو لم تعتبر مخالفته لم تعتبر مخالفة من مات لأن الباقي كل الأمة قلنا قد التزمه بعض والفرق أن هذا قول من وجد من الأمة فلا إجماع) أقول: القائلون باشتراط الانقراض احتجوا بوجوه **قالوا أولاً**: عدم اشتراطه يستلزم عدم العمل بالخبر الصحيح إن اطلع عليه وذلك يؤدي إلى إبطال النص بالاجتهاد وأنه باطل. **الجواب** وجوده مع ذهول المجمعين عنه بعد الفحص والاطلاع عليه من بعد بعيد جداً ولو قدّر لا يعمل به ولكن لا

---

(١) ابن فورك: محمد بن الحسن بن فورك الأنصاري الأصبهاني، الشافعي (أبو بكر) متكلم فقيه، أصولي، أديب، نحوي، توفي عام (٤٠٦هـ) من تصانيفه: دقائق الأسرار، مشكل الآثار، وغيرها.

للاجتهاد بل لأن القاطع دل على خلافه وهو الإجماع وإن كان عن الاجتهاد وذلك كما لو اطلع عليه بعد الانقراض فجوابكم جوابنا. قالوا **ثانياً** لو لم يشترط الانقراض لمنع المجتهد من الرجوع عن اجتهاده واللازم باطل بيانه أنه إذا تغير اجتهاد بعض المجمعين وقد انعقد الإجماع باجتهاده فيحكم باجتهاده الأول ولا يمكن من العمل باجتهاده الثاني لمخالفته الإجماع وذلك ما ادعينا، **الجواب** لا نسلم أن اللازم باطل مطلقاً بل عند عدم الإجماع وأما معه فالمنع عن الرجوع واجب كما قيل رأيك في الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك. قالوا **ثالثاً** لو لم تعتبر مخالفته إذا رجع فلأن الأول اتفاق كل الأمة فيجب أن لا تعتبر مخالفة من مات فيكون اتفاق الباقين إجماعاً لأنه اتفاق كل الأمة واللازم باطل. **الجواب** أن عدم اعتبار مخالفة من مات مختلف فيه فأما من قال به فإنه يمنع بطلان اللازم ويلتزمه وأما من لم يقل به فيمنع الملازمة ويفرق بأن القول لا يموت بموت قائله فقول المخالف الميت قول بعض من وجد من الأمة وهو متحقق حين الإجماع فلا ينعقد مع مخالفته بخلاف ما نحن فيه إذ وجد فيه قول كل الأمة حين لم يوجد قول مخالفة وإذا انعقد فلا عبرة بما يحدث بعده سواء فيه قول بعضهم وقول غيرهم قال:

(مسألة الإجماع[1] لا يكون إلا عن مستند لأنه يستلزم الخطأ ولأنه مستحيل عادة قالوا لو كان عن دليل لم يكن له فائدة قلنا فائدته سقوط البحث وحرمة المخالفة وأيضاً فإنه يوجب أن يكون عن غير دليل ولا قائل به) أقول: لا يجوز الإجماع إلا عن مستند من دليل أو أمارة لأن عدم المستند يستلزم الخطأ فلو أجمع لا عن مستند اجتمع الأمة على الخطأ ولأن اتفاق الكل لا لداع يستحيل عادة كالاجتماع على أكل طعام واحد. قالوا: لو كان عن مستند لاستغني به عن الإجماع فلم يكن للإجماع فائدة، **الجواب أولاً** منع الملازمة إذ فائدته سقوط البحث وحرمة المخالفة. **وثانياً** أنه يقتضي أنه يجب أن يكون لا عن دليل وذلك مما لم يقل به أحد. قال:

(مسألة يجوز أن يجمع عن قياس ومنعت الظاهرية الجواز وبعضهم الوقوع لنا القطع بالجواز كغيره والظاهر الوقوع كإمامة أبي بكر رضي الله عنه وتحريم شحم الخنزير وإراقة نحو الشيرج) أقول: قد علمت وجوب مستند للإجماع بذلك المستند هل يجوز أن يكون قياساً الصحيح جوازه ومنعه الظاهرية فبعضهم منع الجواز وبعضهم جوزه ومنع الوقوع لنا

(١) الإجماع على وجهين: أحدهما: يشترك فيه الخاصة والعامة، لحاجة الجميع إلى معرفته وذلك نحو إجماعهم على أن الظهر أربع، وصوم رمضان، وحج البيت، وغسل الجنابة، وتحريم الزنا، وتحريم شرب الخمر، فهذا إجماع تساوى فيه الخاصة والعامة، والإجماع الآخر: ما يختص به الخاصة من أهل العلم الذين هم شهداء الله عز وجل على ما ذكره في كتابه، وذلك نحو: فرائض الصدقات. وما يجب في الزروع والثمار وغيرها، وتحريم الجمع بين العمة وبنت الأخ، وما جرى مجرى ذلك مما لم يكثر بلوى العامة به، فعرفته الخاصة وأجمعت عليه. [الفصول من الأصول: ج٣، ص٢٨٥].

القطع بجوازه لأنه لو فرض لم يلزم منه محال لذاته وذلك كغيره من الأمارات من الخبر الواحد والمتواتر الظني الدلالة إذ لا مانع يقدّر إلا كونه مظنوناً والظاهر الوقوع كإمامة أبي بكر رضي الله عنه أجمع عليها بقياسها على إمامته في الصلاة فقيل رضيك لأمر ديننا أفلا نرضاك لأمر دنيانا وكتحريم شحم الخنزير قياساً على لحمه وإراقة نحو الشيرج إذا وقعت فيه فأرة قياساً على السمن وكحد شارب الخمر وقد أثبته علي بالقياس حيث قال إذا شرب سكر وإذا سكر هذى وإذا هذى فأرى عليه حد المفترين وقال عبد الرحمن هذا حدّ وأقل الحدّ ثمانون قال:

(مسألة إذا أجمع على قولين وأحدث قول ثالث منعه الأكثر كوطء البكر قيل يمنع الرد وقيل مع الأرش فالرد مجاناً ثالث وكالجد مع الأخ قيل المال كله وقيل المقاسمة فالحرمان ثالث وكالنية في الطهارات قيل تعتبر وقيل في البعض فالتعميم في النفي ثالث وكالفسخ بالعيوب الخمسة قيل يفسخ بها وقيل لا فالفرق ثالث وكأم مع زوج أو زوجة وأب قيل الثلث وقيل ثلث ما بقي فالفرق ثالث والصحيح التفصيل إن كان الثالث يرفع ما اتفقا عليه فممنوع كالبكر والجد والطهارات وإلا فجائز كفسخ النكاح ببعض وكالأم فإنه يوافق في كل صورة مذهباً لنا أن الأول مخالفة الإجماع فمنع بخلاف الثاني كما لو قيل لا يقتل مسلم بذمي ولا يصح بيع الغائب وقيل يقتل ويصح لم يمنع يقتل ولا يصح وعكسه باتفاق قالوا فصل ولم يفصل أحد فقد خالف الإجماع قلنا عدم القول به ليس قولاً بنفيه وإلا امتنع القول في واقعة تتجدد وتتحقق بمسألتي الذمي والغائب قالوا يستلزم تخطئة كل فريق وهم كل الأمة قلنا الممتنع تخطئة كل الأمة فيما اتفقوا عليه، الآخر اختلافهم دليل أنها اجتهادية قلنا ما منعناه ولم يختلفوا فيه ولو سلم فهو دليل قبل تقرر إجماع مانع منه، قالوا لو كان لأنكر لما وقع وقد قال ابن سيرين في مسألة الأم مع زوج وأب بقول ابن عباس وعكس آخر قلنا لأنها كالعيوب الخمسة فلا مخالفة الإجماع) أقول: إذا اختلف أهل العصر على قولين لا يتجاوزونهما ثم أحدث من بعدهم قولاً ثالثاً فقد منعه الأكثرون وجوزه الأقلون وله أمثلة، أحدها أن يطأ المشتري البكر ثم يجد بها عيباً فقيل الوطء يمنع الرد وقيل بل يردها مع أرش النقصان، وهو تفاوت قيمتها بكراً وثيباً فالقول بردها مجاناً قول ثالث ثانيها الجد مع الأخ(1) قيل يرث المال كله ويحجب الأخ وقيل بل يقاسم الأخ فالقول بحرمانه قول ثالث: **ثالثها**

(1) اتفق العلماء على عدم توريث الإخوة أو الأخوات لأم مع الجد أما بالنسبة للإخوة الأشقاء أو لأب فإن الأئمة: مالك والشافعي وأحمد وصاحبي أبي حنيفة ذهبوا إلى توريث الإخوة الأشقاء أو لأب مع الجد، وذهب أبو حنيفة إلى أن الجد يأخذ حكم الأب فيحجب الإخوة ووافقه على ذلك ابن جرير الطبري والمزني وأبو ثور من الشافعية. إلا أن أبو حنيفة استثنى مسألتين في أن الجد فيها لا يقوم مقام الأب. أحدها: زوج وأم وجد فللأم ثلث جميع المال، والثانية: زوج وأم وجد فللأم الثلث من جميع المال. [الموسوعة الفقهية: ج٢، باب إرث].

النية في الطهارات[1] تيممها ووضوئها وغسلها قيل تعتبر في الكل وقيل في البعض فالقول بأنها لا تعتبر في شيء منها قول ثالث. **رابعها**: فسخ النكاح بالعيوب الخمسة الجنون والجب والعنة والرتق والقرن قيل يفسخ بها كلها وقيل لا يفسخ بشيء منها فالفرق وهو القول بأنه يفسخ بالبعض دون البعض قول ثالث، **خامسها** أم مع أب وزوج أو زوجة[2] قيل لها الثلث من أصل المال في مسألتي الزوج والزوجة وقيل ثلث ما بقي فيهما فالفرق وهو القول بأن لها الثلث في مسألة وثلث الباقي في مسألة قول ثالث والصحيح عند المصنف التفصيل فقال إن كان الثالث يرفع شيئاً متفقاً عليه فممنوع وإلا فلا فالأول كمسألة البكر للاتفاق على أنها لا ترد مجاناً وكمسألة الجد للاتفاق على أنه يرث وكالنية للاتفاق على أنها تشترط في الجملة والثاني كمسألة فسخ النكاح ببعض العيوب ومسألة الأم لأنه وافق في كل مسألة مذهباً لنا **أما** أن الأول ممنوع فلأنه إذا رفع مجمعاً عليه فقد خالف الإجماع فلم يجز **وأما أن الثاني**: غير ممنوع فلأنه لم يخالف إجماعاً ولا مانع سواه فجاز ويوضحه مثال وهو أنه لو قال بعضهم لا يقتل مسلم بذمي ولا يصح بيع الغائب وقال الآخرون يقتل ويصح فلو جاء ثالث وقال يقتل ولا يصح أو لا يقتل ويصح لم يكن ممتنعاً بالاتفاق لأنهما مسألتان خالف في إحداهما بعضاً وفي الأخرى بعضاً وإنما الممنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه، المانعون مطلقاً قالوا أولاً اتفق الأولون على عدم التفصيل في العيوب ومسألتي الأم والمحدث للقول الثالث يفصل فقد خالف الإجماع فلا يجوز **الجواب** لا نسلم اتفاقهم على عدم التفصيل لأن عدم القول بالتفصيل ليس قولاً بعدم التفصيل وإنما يمتنع القول بما قالوا

---

(١) اختلف الفقهاء في هذه المسألة فقال الحنفية: يُسن للمتوضيء البدء بالنية لتحصيل الثواب، واستدلوا على ذلك:
١ـ بعدم النص عليها في القرآن.
٢ـ عدم النص عليها في السنة.
٣ـ إن الوضوء وسيلة للصلاة وليس مقصوداً لذاته والنية شرط مطلوب في المقاصد لا في الوسائل. وقال جمهور الفقهاء غير الحنفية: النية فرض في الوضوء لتحقيق العبادة أو قصد القربة إلى الله واستدلوا بأدلة. في السنة قوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات» وتحقيق الإخلاص في العبادة قال تعالى: «وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين». وفي القياس تشترط النية في الوضوء كما تُشترط في الصلاة وكما تُشترط في التيمم لاستباحة الصلاة. [الفقه الإسلامي وأدلته ج١، ص٢٢٥].

(٢) اختلف في كيفية توريث أم مع أب مع زوج أو زوجة، فقال أهل القرابة: يخرج نصيب الزوج أو الزوجة أولاً ثم يقسم الباقي على ذوي الأرحام كما يُقسم على الجميع لو انفردوا.
ولأهل التنزيل مذهبان: أصحهما ما قاله أهل القرابة. وروي عن الإمام أحمد أنهم يرثون ما فُصل، كما يرثون المال إذا انفردوا وهذا قول أبي عبيد ومحمد بن الحسن بن زياد اللؤلؤي وعامة من ورثهم.
المذهب الثاني: أن الباقي بعد فرض أحد الزوجين يقسم بينهم على نسبة سهام الذين يدلي بهم ذووا الأرحام مع الورثة مع أحد الزوجين وهذا قول يحيى بن آدم وضرار. [الموسوعة الفقهية: ج٢، ارث].

بنفيه لا بما لم يقولوا بثبوته ولو امتنع القول في كل واقعة تتجدد إذ لم يقولوا فيها بحكم ويتحقق ذلك بمسألتي الذمي والغائب قالوا ثانياً فيه تخطئة كل فريق في مسألة وفيها تخطئة كل الأمة والأدلة السمعية تنفيها. **الجواب** أن المنفي تخطئة كل الأمة فيما اتفقوا عليه، **وأما** فيما لم يتفقوا عليه بأن يخطىء كل بعض في مسألة غير ما أخطأ فيه الآخر فلا المخالف الآخر وهو القائل بالجواز مطلقاً قالوا اختلافهم دليل على أن المسألة اجتهادية يسوغ فيها العمل بما يؤدي إليه الاجتهاد فكيف يجعل مانعاً منه **الجواب** أن ما قلنا فيه بالمنع ما اتفقوا على أمر يرفعه القول الثالث وذلك لم يختلفوا هم فيه فلا تكون اجتهادية ولو سلم فهو دليل على جواز الاجتهاد ما لم يتقرر إجماع مانع عنه كما لو اختلفوا هم ثم أجمعوا وقد تقدم قالوا ثانياً لو لم يكن جائزاً لأنكر لما وقع وقد وقع ولم ينكر وذلك لأنه قال الصحابة للأم ثلث ما بقي في المسألتين وقال ابن عباس ثلث الأصل فأحدث ابن سيرين(١) وغيره قولاً ثالثاً فقال ابن سيرين في مسألة الزوج بقول ابن عباس لها ثلث الأصل وفي مسألة الزوجة بقول الصحابة لها ثلث الباقي وعكس تابعي آخر الحكم فيهما ولم ينكر عليهما أحد وإلا لنقل **الجواب** أن ذلك من قسم الجائز ولذلك لم ينكر فإنه من قبيل الفسخ بالعيوب الخمسة مما لا مخالفة فيه للإجماع قال:

(مسألة يجوز إحداث دليل آخراً أو تأويل آخر عند الأكثر لنا لا مخالفة لهم فجاز وأيضاً لو لم يجز لأنكر ولم يزل المتأخرون يستخرجون الأدلة والتأويلات، قالوا: اتبع غير سبيل المؤمنين قلنا مؤول فيما اتفقوا وإلا لزم المنع في كل متجدد، قالوا: يأمرون بالمعروف قلنا معارض بقوله وينهون عن المنكر فلو كان منكراً لنهوا عنه) أقول: إذا استدل أهل العصر بدليل أو أوّلوا تأويلاً فهل لمن بعدهم إحداث دليل أو تأويل آخر لم يقولوا به الأكثرون على أنه جائز وهو المختار ومنعه الأقلون هذا إذا لم ينصوا على بطلانه وأما إذا نصوا فلا يجوز اتفاقاً لنا قول بالاجتهاد ولا مخالفة فيه لإجماع لأن عدم القول ليس قولاً بالعدم فكان جائزاً وأيضاً لو لم يكن جائزاً لأنكر لما وقع واللازم باطل وذلك أن المتأخرين في كل عصر لم يزالوا يستخرجون الأدلة والتأويلات المغايرة لما تقدم شائعاً ذائعاً ولم ينكر عليهم وإلا لنقل بل يتمدحون به ويعدّون ذلك فضلاً، قالوا: **أولاً** ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥] لأن سبيل المؤمنين ما تقدم وهذا غيره فلا يجوز بالآية **الجواب**: أنه وإن كان ظاهراً فيما ذكرتموه لكنه مؤول بأن المراد واتبعوا غير ما اتفقوا عليه لا ما لم يتعرضوا له وإلا لزم المنع عن الحكم في كل واقعة تتجدد وإنه باطل بالضرورة والاتفاق وقد يفرق بأن ما نحن فيه سبيل لهم ولا سبيل لهم هناك، قالوا: **ثانياً** قال الله تعالى: ﴿يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [التوبة:

(١) ابن سيرين: محمد بن سيرين البصري، الأنصاري (أبو بكر) فقيه محدث ولد بالبصرة (٣٣هـ) وتوفي عام (١١٠هـ) اشتهر بتعبير الرؤيا واستكتبه أنس بن مالك بفارس وإليه ينسب كتاب تعبير الرؤيا.

٧١] والمعروف عام لأنه مفرد محلى باللام فيأمرون بكل معروف فلا يكون معروفاً وإلا لأمروا به فلا يجوز المصير إليه **والجواب**: المعارضة بقوله: ﴿وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [التوبة: ٧١] فلو كان منكراً لنهوا عنه بعين ما ذكرتم واللازم منتف. قال:

(مسألة اتفاق العصر الثاني على أحد قولي العصر الأول بعد أن استقر خلافهم قال الأشعري وأحمد والإمام والغزالي رحمهم الله: ممتنع، وقال بعض المجوزين: حجة والحق أنه بعيد إلا في القليل كالاختلاف في أم الولد ثم زال وفي الصحيح أن عثمان رضي الله عنه كان ينهى عن المتعة. قال البغوي: ثم صار إجماعاً لأشعري العادة تقضي بامتناعه، وأجيب بمنع العادة بالوقوع، قالوا: لو وقع لكان حجة فيتعارض الإجماعان لأن استقرار اختلافهم دليل إجماعهم على تسويغ كل منهما وأجيب بمنع الإجماع الأول ولو سلم فمشروط بانتفاء القاطع كما لو لم يستقر خلافهم المجوّز وليس بحجة لو كان حجة لتعارض الإجماعان وقد تقدم. قالوا: لم يحصل الاتفاق وأجيب بأنه يلزم إذا لم يستقر خلافهم، قالوا: لو كان حجة لكان موت الصحابي المخالف يوجب ذلك لأن الباقي كل الأمة الأحياء، وأجيب بالالتزام والأكثر على خلافه الآخر لو لم يكن حجة لأدى إلى أن تجتمع الأمة الأحياء على الخطأ والسمعي يأباه وأجيب بالمنع والماضي ظاهر الدخول لتحقق قوله بخلاف من لم يأت) أقول:

إذا اختلف أهل العصر الأول على قولين واتفق أهل العصر الثاني على أحدهما بعدما استقر خلافهم وقال كل بمذهب فقد اختلف فيه، فقال: الأشعري وأحمد والإمام والغزالي أنه يمتنع حصوله وجوزه بعضهم ثم اختلف فيه فقال بعضهم حجة وبعضهم ليس بحجة والحق أنه بعيد إلا في القليل من المسائل يعني أنه وإن بعد فلا يمتنع مثله وقد يقع قليلاً أما بعده فلأنه لا يكون إلا عن جلي ويبعد غفلة المخالف عنه وأما أنه قد وقع فكاختلاف الصحابة في بيع أمهات الأولاد[1] ثم أجمع من بعدهم على المنع منه وفي الصحيح أن عمر كان يمنع عن المتعة أي متعة الحج إلى العمرة. قال البغوي[2]: ثم صار إجماعاً أي صار جوازه مجمعاً عليه. قال الأشعري: العادة تقضي بامتناع الاتفاق على ما استقر فيه الخلاف إذ لا يزال إحدى الطائفتين تصر على مذهبها. **الجواب**: منع قضاء العادة فيه ولو امتنع لم يقع وقد وقع المانعون لوقوعه قالوا: لو وقع كان حجة لتناول الأدلة له فيتعارض الإجماعان إجماع هؤلاء

---

(١) مذهب الفقهاء في حكم هذا التفريق ذهب مالك والشافعي وأحمد إلى أن التفريق بالبيع حرام. أما مذهب أبي حنيفة ومحمد أن البيع جائز مفيد للحكم بنفسه لكنه مكروه والبائع أثم بالتفريق ومذهب أبي يوسف أن البيع فاسد في الوالدين والمولودين جائز في سائر ذوي الأرحام. وروي عنه أن البيع فاسد في جميع ذلك. أما عند مالك فيجب الفسخ أما عند الشافعي وأحمد البيع باطل. [فتح باب العناية: ج٢، ص٣٤٨].

(٢) البغوي: الحسين بن مسعود بن محمد المعروف بابن الفراء البغوي الشافعي (أبو محمد) فقيه، محدث، مفسر، توفي عام (٥١٦هـ).
من تصانيفه: التهذيب في فروع الفقه الشافعي، شمائل النبي المختار، معالم التنزيل في التفسير.

على عدم تسويغ الآخر وإجماع الأولين على تسويغ كل منهما وأنه محال عادة **والجواب**: أن لا نسلم الإجماع الأول أي اتفاق الأولين على تسويغ كل منهما إذ كل فرقة تجوز ما تقول به وتنفي الآخر ولو سلم فربما أجمعوا على تسويغ كل منهما ما لم يوجد قاطع يمنع ذلك وقد وجد القاطع وهو الإجماع فلا تعارض وهذا كما لو لم يستقر خلافهم إذ في زمن الخلاف يجوزون الأخذ بكل واحد وما ذكرتم يجري فيه بعينه فما هو جوابكم فهو جوابنا، ولهم أن يفرقوا بأن ذلك تجويز ذهني بأنه يمكن أن يكون ما يجب العمل به هذا وذاك مع تجويز أن يظهر بطلان أحدهما وهذا تجويز وجودي بمعنى أنه يجوز العمل بهما معاً والمجوزون لوقوعه المانعون لحجته قالوا: **أولاً** لو كان حجة لتعارض الإجماعان وقد تقدم تقريراً وجواباً، قالوا: **ثانياً** لم يحصل اتفاق الأمة لأن فيه قولاً مخالفاً لأن القول لا يموت بموت صاحبه فلا إجماع، **الجواب** أنه منقوض بما إذا لم يستقر خلافهم فإنه يجري فيه وهو حجة اتفاقاً وقد يجاب بأن ما لم يستقر عليه رأي فليس قولاً لأحد عرفاً قالوا: **ثالثاً** لو كان حجة لكان موت بعض الصحابة المخالفين للباقين القائلين بقول واحد يوجب ذلك أي إجماعاً هو حجة وذلك لأن الباقين كل الأمة الأحياء في ذلك العصر وهو المعتبر إذ لا عبرة بالميت واللازم باطل اتفاقاً، **الجواب**: الالتزام بحقيقة اللازم وإن كان الأكثر على خلافه وأما على رأي الأكثر فالجواب أن قول النافين قول من قد خولف في عصرهم بخلاف صورة النزاع والمخالف الآخر وهو القائل بحجيته، قالوا: لو لم يكن حجة لأدى إلى أن يجتمع كل الأمة الأحياء في عصر على الخطأ واللازم منتف للأدلة السمعية، **والجواب**: بمنع انتفاء اللازم لأن الأحياء ليسوا كل الأمة ومن مضى من الأمة ظاهر الدخول في الأمة لأن له قولاً محققاً لا يموت بموته فإن قلت فليدخل من لم يأت أيضاً. **قلنا**: الفرق ظاهر فإن من لم يأت لا هو متحقق ولا قوله فلا عبرة به. قال:

(مسألة اتفاق العصر عقيب الاختلاف إجماع وحجة وليس ببعيد وأما بعد استقراره فقيل ممتنع. وقال: بعض المجوزين حجة وكل من اشترط انقراض العصر، قال: إجماع وهي كالتي قبلها إلا أن كونها حجة أظهر لأنه لا قول لغيرهم على خلافه) أقول: إذا اختلف أهل العصر ثم اتفقوا هم بعينهم عقيب الاختلاف من غير أن يستقر الخلاف فإجماع وحجة وأنه ليس ببعيد وأما بعد استقرار الخلاف فقيل إنه ممتنع وقيل إنه جائز والمجوزون قد اختلفوا فقيل حجة وقيل ليس بحجة وكل من اعتبر في الإجماع انقراض العصر جوزه وقال إنه إجماع إذا انقرض عصرهم وهذه المسألة كالتي قبلها استدلالاً وجواباً إلا أن كونه حجة ههنا أظهر مما قبلها لأن ههنا الأقول لغيرهم مخالفاً لهم وقولهم بعد ظهور خطئه والرجوع عنه لم يبق معتبراً فهو اتفاق كل الأمة بخلاف ما قبلها فإنه إذا اعتبر من خالفهم من الموتى فهم بعض الأمة، قال:

(مسألة اختلفوا في جواز عدم علم الأمة بخبر أو دليل راجح إذ عمل على وفقه المجوز ليس إجماعاً كما لو لم يحكموا في واقعة النافي اتبعوا غير سبيل المؤمنين) أقول: هل يجوز

أن لا يعلم جميع أهل العصر خبراً أو دليلاً راجحاً على حكم ما **أما** إذا لم يعملوا على وفقه لمعارض فلا لأنه اجتماع على الخطأ وأما إذا عملوا على وفقه مصيبين في الحكم فقد اختلف في جوازه، فقال: المجوز ليس بإجماع على عدمه فيكون خطأ فإن عدم القول غير القول بالعدم وذلك كما لم يحكموا في واقعة فإنه لا يكون قولاً بعدم الحكم فيها. وقال النافي للجواز الدليل الراجح وهو سبيل المؤمنين وقد عملوا بغيره فقد اتبعوا غير سبيل المؤمنين، **الجواب**: تأويله بما اتفقوا فيه كما تقدم وقد يقال ليس هو سبيل المؤمنين بل من شأنه أن يكون سبيلهم. قال:

(مسألة المختار امتناع ارتداد كل الأمة سمعاً لنا دليل السمع واعترض بأن الارتداد يخرجهم ورد بأنه يصدق أن الأمة ارتدت وهو أعظم الخطأ) أقول: يمتنع ارتداد كل الأمة في عصر من الأعصار سمعاً وإن جاز عقلاً، وقال بعضهم: يجوز لنا أدلة الإجماع السمعية لأنه اجتماع على الضلالة فإن الردة ضلالة وأي ضلالة وقد اعترض عليه بأن الردة تخرجهم عن أن تتناولهم تلك الأدلة لأنهم إذا ارتدوا لم يكونوا أمة والجواب: أنه يصدق أن أمة محمد عليه الصلاة والسلام ارتدت قطعاً وهو أعظم الخطأ فيمتنع قال:

(مسألة مثل قول الشافعي رضي الله عنه أن دية اليهودي الثلث لا يصح التمسك بالإجماع فيه قالوا اشتمل الكامل والنصف عليه، قلنا: فأين نفي الزيادة فإن أبدى مانع أو نفي شرط أو استصحاب فليس من الإجماع في شيء) أقول: قد ظن بعض الناس أن قول الشافعي رحمه الله دية اليهودي هو الثلث يصح التمسك فيه بالإجماع لأن الأمة لا تخرج عن القائل بالكل وبالنصف وبالثلث فالكل قائلون بالثلث وهو ليس بصحيح لأن قوله يشتمل على وجوب الثلث ونفي الزائد والإجماع لم يدل على نفي الزائد بل على وجوب الثلث فقط وهو بعض المدعي ولا بد في نفي الزيادة من دليل آخر فإن أبدى وجود مانع أو انتفاء شرط أو عدم الأدلة فيستصحب الأصل أو غير ذلك فليس من الإجماع في شيء فلم يكن إثباته بالإجماع وهو المدعي. قال:

(مسألة يجب العمل بالإجماع المنقول بخبر الآحاد وأنكره الغزالي لنا ثقل الظني موجب فالقطعي أولى وأيضاً نحن نحكم بالظاهر، قالوا: إثبات أصل بالظاهر قلنا المتمسك الأول قاطع والثاني يبتني على اشتراط القطع والمعترض مستظهر من الجانبين) أقول: الإجماع المنقول بخبر الآحاد هل يجب العمل به؟ الحق أنه يجب، وأنكره الغزالي وبعض الحنفية لنا نقل الدليل الظني الدلالة كالخبر الواحد يجب العمل به قطعاً فنقل الدليل القطعي الدلالة أولى بأن يجب العمل به ولنا أيضاً أنه عليه الصلاة والسلام قال: «نحن نحكم بالظاهر»[1]

---

(١) أخرجه البخاري كتاب: الشهادات، باب: من أقام البينة بعد اليمين (الحديث: ٢٤٨٣). وأحمد كتاب: باقي مسند الأنصار، باب: حديث أم سلمة زوج النبي (الحديث: ٢٥٤٩٢).

ويدخل فيه ذلك لظهوره وإفادته الظن وقد تمنع إفادة الظن لبعد اطلاعه على إجماعهم دون غيره كما نقلناه عن أحمد، قالوا على هذين الدليلين: أنهما من قبيل الظواهر لأنه قياس على خبر الواحد وقد أردتم إثبات أصل كلي به وهو العمل بالإجماع المظنون ثبوته والأصول لا تثبت بالظواهر لوجوب القطع في العمليات والجواب: إن تمسكنا بالمتمسك الأول فهو قاطع لأنه إثبات له بالطريق الأولى وأنه قطعي وإن تمسكنا بالثاني فلا شك أنه ظاهر فتنبني صحته على أنه هل يشترط القطع في الأصول أم لا؟ وعليه دلائل واعتراضات مشكلة من الجانبين وسواء استدل المستدل على عدم اشتراطه أو على اشتراطه فالقوة للمعترض لضعف الأدلة وهذا معنى قوله والمعترض مستظهر من الجانبين. قال:

(مسألة إنكار حكم الإجماع[1] القطعي ثالثها المختار أن نحو العبادات الخمس يكفر) أقول: إنكار حكم الإجماع الظني ليس بكفر إجماعاً وأما القطعي ففيه مذاهب، **أحدها** كفر، **ثانيها** ليس بكفر، **ثالثها** وهو المختار أن نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة من الدين يوجب الكفر اتفاقاً وإنما الخلاف في غيره والحق أنه لا يكفر هكذا أفهم هذا الموضع فإنه مصرح به في المنتهى. قال:

(مسألة التمسك بالإجماع فيما لا تتوقف صحته عليه صحيح كرؤية الباريء ونفي الشريك ولعبد الجبار في الدنيوية قولان لنا دليل السمع) أقول: لا يصح التمسك بالإجماع فيما تتوقف حجية الإجماع عليه كوجود الباريء وصحة الرسالة ودلالة المعجزة لأنه دور وأما غيره فإن كان دينياً صح اتفاقاً كرؤية الباريء ونفي الشريك وإن كان دنيوياً صح خلافاً للقاضي عبد الجبار[2] من المعتزلة فإن له فيه قولين وذلك كالآراء والحروب لنا دليل السمع فإنه عام لا يفرق بينهما. قال:

(ويشترك الكتاب والسنة والإجماع في السند والمتن فالسند الإخبار عن طريق المتن والخبر قول مخصوص للصيغة والمعنى فقيل لا يحدّ لعسره وقيل لأنه ضروري من وجهين الأول أن كل واحد يعلم أنه موجود ضرورة فالمطلق أولى والاستدلال على أن العلم ضروري لا ينافي

---

(١) الإجماع حجة شرعية يجب العمل به على كل مسلم، خلافاً للشيعة والخوارج والنظام من المعتزلة، وقد احتج أهل الحق في ذلك بالكتاب والسنة والمعقول أما الكتاب فخمس آيات، فالآية الأولى وهي أقواها، وبها تمسك الشافعي وهي قول الله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا ﴿١١٥﴾﴾ ووجه الاحتجاج بالآية أنه تعالى توعد على متابعة غير سبيل المؤمنين، ولو لم يكن ذلك محرماً، لما توعّد عليه. [الإحكام الآمدي: ج١: ٢٨٦].

(٢) القاضي عبد الجبار: محمد بن عبد الجبار العتبي الرازي الأصل، أصله من الري نشأ بخراسان وولد عام (٤٢٧هـ) وولي عن شمس المعالي قابوس بن وشمكير إلى أن توفي. من تصانيفه: لطائف الكتاب المعروف بتاريخ العتبي لحمود بن سبكتكين.

كونه ضرورياً بخلاف الاستدلال على حصوله ضرورة ورد بأنه يحصل ضرورة ولا نتصوره أو يتقدم تصوره والمعلوم ضرورة ثبوتها أو نفيها وثبوتها غير تصورها الثاني التفرقة بينه وبين غيره ضرورة وقد تقدم مثله. قال القاضي والمعتزلة: الخبر الكلام الذي يدخله الصدق والكذب واعترض بأنه يستلزم اجتماعهما وهو محال لا سيما في خبر الله. أجاب القاضي بصحة دخوله لغة فورد أن الصدق الموافق للخبر والكذب نقيضه فتعريفه به دور ولا جواب عنه وقيل التصديق أو التكذيب فيرد الدور وأن الحدّ يأبى أو وأجيب بأن المراد قبول أحدهما وأقر بها قول أبي الحسين كلام يفيد بنفسه نسبة قال بنفسه ليخرج نحو قائم لأن الكلمة عنده كلام وهي تفيد نسبة مع الموضوع ويرد عليه بأن قم ونحوه فإنه كلام يفيد بنفسه نسبة إما أن القيام منسوب وإما لأن الطلب منسوب والأولى الكلام المحكوم فيه بنسبة خارجية ويعني الخارج عن كلام النفس فنحو طلبت القيام حكم بنسبة لها خارجي بخلاف قم ويسمى غير الخبر إنشاء وتنبيهاً ومنه الأمر والنهي والاستفهام والتمني والترجي والقسم والنداء) أقول: قد بحث عن الكتاب والسنة والإجماع باعتبار ما يختص بكل واحد من المسائل ثم إن الثلاثة تشترك في السند والمتن، فالمتن ما تضمنه الثلاثة من أمر ونهي وعام وخاص ومجمل ومبين ومنطوق ومفهوم ونحوها والسند هو الإخبار عن طريق المتن من تواتر أو آحاد مقبول أو مردود ولا شك أن الطريق إلى الشيء مقدم عليه طبعاً فقدمه وضعاً فالخبر نوع مخصوص من القول ويقال للصيغة وهو قسم من الكلام اللساني وللمعنى وهو قسم من الكلام النفساني ثم اختلف في تحديده فقيل لا يحدّ لعسره وقد تقدم مثله في العلم وقيل لأنه ضروري من وجهين أحدهما أن كل أحد يعرف أنه موجود وهذا خبر خاص وإذا كان الخبر المقيد ضرورياً فالخبر المطلق الذي هو جزؤه أولى أن يكون ضرورياً وربما يقال الاستدلال على كونه ضرورياً ينافي كونه ضرروياً لأن الضروري لا يقبل الاستدلال ويجاب عنه بأن كون العلم ضرورياً كيفية لحصوله وأنه يقبل الاستدلال عليه والذي لا يقبله هو نفس الحصول الذي هو معروض الضرورة فإنه يمتنع أن يكون حاصلاً بالضرورة وبالاستدلال لتنافيهما، **والجواب**: أنه لا يلزم من حصول أمر تصوره إذ قد يحصل ولا يتصور وقد يتقدم تصوره حصوله فيتصور وهو غير حاصل وإذا ثبت التغاير فنقول المعلوم ضرورة نسبة الوجود إليه إثباتاً وهو غير تصور النسبة التي هي ماهية الخبر فلا يلزم أن تكون ماهية الخبر ضرورية **ثانيهما** التفرقة بين الخبر وبين غيره من الطلب بأقسامه ونحوه ضرورة ولذلك يورد كل في موضعه ويجاب عن كل بما يستحقه ولولا العلم ضرورة لما كان كذلك، **الجواب** قد تقدم وهو أن المتميز حصول النسبة لا تصورها فيلزم كون الحصول ضرورياً دون التصور فهذا محمل صحيح وإن كان ظاهر كلامه يوهم أنه ظن أن قد أورد هذا السؤال في العلم وأجاب عنه كما فعله في المنتهى وأما القائلون بتحديده فقد اختلفوا فيه، فقال القاضي والمعتزلة: الكلام الذي يدخله الصدق والكذب، واعترض عليه بأن الواو للجمع فيلزم الصدق والكذب

معاً فيه وذلك محال فيلزم أن لا يوجد خبر وأيضاً فيرد كلام الله سواء أريد الاجتماع أو اكتفى بالاحتمال لأنه لا يحتمل الكذب. وأجاب القاضي: بأن المراد دخوله لغة أي لو قيل فيه صدق أو كذب لم يخطأ لغة وكل خبر كذلك وإن امتنع صدق البعض أو كذبه عقلاً فاندفع ذلك لكن يرد عليه أن الصدق لغة الخبر الموافق للخبر به والكذب خلافه وهو الخبر المخالف للمخبر به وبهذا عرفهما أهل اللغة فهما لا يعرفان إلا بالخبر فتعريف الخبر بهما دور وارتضاه المصنف وقال لا جواب عنه وله أن يمنع أنهما لا يعرفان إلا به بل هما ضروريان أو هما المطابق نفسيه لمتعلقه وخلافه وإمكان ذكره في تعريفهما لا يضر إذ يمكن في كل خاصة اللهم إلا أن يقصد إلزامهم حيث عرفوه بذلك ولذلك قال: فورد بالفاء ففرع وروده على إرادة صحتهما لغة فتأمل وربما عدل بعضهم عن قولهم يحتمل الصدق والكذب، فقال: يحتمل التصديق أو التكذيب هرباً من ذلك ولا ينفعه إذ يرد عليه أنهما الحكم بالصدق والكذب فما فعل إلا أن وسع الدائرة قيل بل الحكم الإخبار فزاد أن عرفه بنفسه ويرد سؤال آخر وهو أن الحد للإيضاح وهو ينافي أو فإنها للترديد وأنه يوجب الإبهام **والجواب**: أن المراد بأو ليس هو أن **أحدهما** واقع ولا نعلمه فيأتي الإبهام بل قبوله لأحدهما فأيهما وقع فهو الخبر ولا إبهام فيه وأقرب الحدود قول أبي الحسين كلام يفيد بنفسه نسبة، قال: وإنما قال بنفسه ليخرج نحو قائم فإنه كلام عنده فإنه عرّف الكلام بأنه المنتظم من الحروف المتميزة المتواضع عليها وهو يشتمل الكلمة وغيرها وهي أن قائم وضارب وعالم مما يتناوله نحوه تفيد نسبة ولكن لا بنفسها بل مع موضوعها ويرد عليه باب قم ونحوه من أقسام الطلب فإنه كلام بالاصطلاحات كلها ويفيد بنفسه من غير ضميمة لأنها جملة تامة نسبة ما بأحد اعتبارين إما لأن القيام منسوب إلى زيد لأن المطلوب هو القيام المنسوب إلى زيد لا مطلق القيام ضرورة **وإما** لأن الطلب منسوب إلى القائل لأنه يدل على طلب منسوب إليه دون مطلق الطلب ولأبي الحسين[1] أن يقول أردت بإفادة النسبة أن يعلم منه وقوع النسبة وبنفسه أن يكون هو مدلوله الذي وضع له لا أن يلزم عقلاً وقد صرح بالثاني في المعتمد فخرج نحو قم إما باعتبار نسبة القيام إلى زيد فإذا لم يعلم منه وقوعها **وإما** باعتبار نسبة الطلب إلى القائل فلأنه عقلي ومؤداه الطلب ثم ذكر أن الأولى في تحديده أن يقال هو الكلام المحكوم فيه بنسبة خارجية ويعني بالخارج ما هو خارج عن كلام النفس المدلول عليه بذلك اللفظ فلا يرد قم لأن مدلوله الطلب نفسه وهو المعنى القائم بالنفس من غير أن يشعر بأن له متعلقاً واقعاً في الخارج وهذا بخلاف طلب القيام لأنه يدل على الحكم بنسبة الطلب إلى المتكلم وله مطابق خارجي هو قيام الطلب بالمتكلم وغير الخبر ما لا يشعر بأن لمدلوله متعلقاً خارجياً

(١) أبو الحسين: محمد بن الطيب البصري المعتزلي (أبو الحسين) متكلم أصولي توفي عام (٤٣٦هـ).
من تصانيفه: المعتمد في أصول الفقه، شرح الأصول الخمسة، ومصنفات أخرى.

ويسميه المصنف تنبيهاً وإنشاء ويندرج فيه الأمر والنهي والاستفهام والتمني والترجي والقسم والنداء والمنطقيون يقسمونه إلى ما يدل على الطلب لذاته إما للفهم وهو الاستفهام وإما لغيره وهو الأمر والنهي وإلى غيره ويخصون التنبيه والإنشاء بالأخير منهما ويعدون منه التمني والترجي والقسم والنداء وبعضهم يعد التمني والنداء من الطلب ولتحقيقه مكان غير هذا قال:

(والصحيح أن نحو بعت واشتريت وطلقت التي يقصد بها الوقوع إنشاء لأنها لا خارج لها ولأنها لا تقبل صدقاً ولا كذباً ولو كان خبراً لكان ماضياً ولم يقبل التعليق ولأنا نقطع بالفرق بينهما ولذلك لو قال للرجعية طلقتك سئل) أقول: بعد ذكر الإخبار والإنشاء أعقبهما ما اختلف في كونه إنشاء أو إخباراً وهي صيغ العقود نحو بعت واشتريت وطلقت وأعتقت ولا شك أنها في اللغة إخبار وفي الشرع تستعمل إخباراً وإنما النزاع فيها إذا قصد بها حدوث الحكم وقد اختلف فيها والصحيح أنها إنشاء لصدق حدّ الإنشاء عليها وهو أنها لا تدل على الحكم بنسبة خارجية فإن بعت لا تدل على بيع آخر غير البيع الذي يقع به وأيضاً فلا يوجد فيه خاصة الإخبار وهو احتمال الصدق والكذب إذ لو حكم عليه بأحدهما كان خطأ قطعاً وأيضاً لو كان خبراً لكان ماضياً واللازم منتف **أما** الملازمة فلوضع الصيغة له من غير ورود مغير عليه ولأنه لو كان مستقبلاً لم يقع كما لو صرح به **وأما** انتفاء اللازم فلأنه لو كان ماضياً لم يقبل التعليق لأنه توقيف أمر على أمر وإنما يتصور فيما لم يقع بعد لكنه يقبله إجماعاً وأيضاً فإنّا نقطع بالفرق بينه خبراً وإنشاء ولذلك قال للرجعية طلقتك سئل فإن أراد الإخبار لم يقع طلاق آخر وإن أراد الإنشاء وقع، قوله للرجعية احترز به عن البائنة فإنه لا يقع وإن أراد الإنشاء لعدم قبول المحل فلا يكون للسؤال فائدة واعلم أن الذي قال بأنه إخبار لم يقل إنه إخبار عن خارج بل إخبار عما في الذهن وهو الموجب وبعد ذلك فارجع النظر في الوجوه التي استدل بها هل تثبت المتنازع فيه. قال:

(الخبر صدق أو كذب لأن الحكم إما مطابق للخارجي أو لا الجاحظ إما مطابق مع الاعتقاد ونفيه أو لا مطابق مع الاعتقاد ونفيه، والثاني فيهما ليس بصدق ولا كذب لقوله تعالى: ﴿افترى على الله كذباً أم به جنة﴾ والمراد الحصر فلا يكون صدقاً لأنهم لا يعتقدونه وأجيب بأن المعنى افترى أم لم يفتر فيكون مجنوناً لأن المجنون لا افتراء له سواء قصد أو لم يقصد للمجنون، قالوا: قالت عائشة رضي الله عنها: ما كذب ولكنه وهم، وأجيب بتأويل ما كذب عمداً، وقيل: إن كان معتقداً فصدق وإلا فكذب لقوله تعالى: ﴿إن المنافقين لكاذبون﴾ وأجيب لكاذبون في شهادتهم وهي لفظية) أقول: الخبر ينقسم إلى صدق وكذب لأن الحكم إما مطابق للخارجي أولاً والأول الصدق والثاني الكذب وقال الجاحظ[1]: الخبر

---

(١) الجاحظ: عمر بن بحر بن محبوب الكناني البصري المعتزلي المعروف بالجاحظ (أبو عثمان)، عالم أديب مشارك في أنواع من العلوم. ولد بالبصرة (١٥٠هـ) وتوفي (٢٥٥هـ) من تصانيفه: كتاب الحيوان، البيان والتبيين، الطبائع، البخلاء.

إما مطابق للخارج أولاً مطابق والمطابق إما مع اعتقاد أنه مطابق **أولاً** واللامطابق إما مع اعتقاد أنه لا مطابق أولاً، **والثاني** فيهما وهو ما ليس مع الاعتقاد ليس بصدق ولا كذب فبينهما واسطة واحتج بقوله تعالى: ﴿أَفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَم بِهِۦ جِنَّةٌۢ﴾ [سبأ: ٨] وجه الاستدلال أن المراد الحصر فيهما أي في كونه افتراء أو كلام مجنون فعلى تقدير كونه كلام مجنون لا يكون صدقاً لأنهم لا يعتقدون كونه صدقاً وقد صرحوا بنفي الكذب عنه لكونه قسيمه وما ذلك إلا لأن المجنون لا يقول عن قصد واعتقاد **والجواب**: أن المراد افترى أم لم يفتر فيكون مجنوناً لأن المجنون لا افتراء له والكاذب من غير قصد يكون مجنوناً أو المراد أقصد فيكون كاذباً أو لم يقصد فلا يكون خبراً **والحاصل** أن الافتراء أخص من الكذب ومقابله قد يكون كذباً وإن سلم فقد لا يكون خبراً قالوا: قالت عائشة: ما كذب ولكنه وهم فدل أن الوهم وهو ما ليس عن اعتقاد وإن خالف الواقع ليس بكذب، **والجواب**: أنه مؤوّل بأنه ما كذب عمداً أطلقت عاماً وأرادت خاصاً وذلك شائع. وقال قوم: إن كان المخبر معتقداً لما يخبر به فصدق وإلا فكذب ولا عبرة فيهما بمطابقة الواقع وعدمها واحتجوا بقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ ۝١﴾[المنافقون: ١] كذبهم في قولهم إنك لرسول الله مع مطابقته للخارج لأنه لم يطابق اعتقادهم **والجواب**: لا نسلم أنه كذبهم في ذلك بل في شهادتهم إما لإشعارها عرفاً بالعلم لأن من قال أشهد بكذا تضمن أني أقوله عن علم وإن كانت الشهادة بمجردها تحتمل العلم والزور وتقيد بهما لغة وإما لأنهم زعموا شهادتهم بذلك مستمرة غيبة وحضوراً وفيه وجوه أخر بيناها في علم المعاني والذي يحسم النزاع الإجماع على أن اليهودي إذا قال الإسلام حق حكمنا بصدقه وإذا قال خلافه حكمنا بكذبه وهذه المسألة لفظية لا يجدي الإطناب فيها كثير نفع. قال:

(وينقسم إلى ما يعلم صدقه وإلى ما يعلم كذبه وإلى ما لا يعلم واحد منهما فالأول ضروري بنفسه كالمتواتر بغيره كالموافق للضروري ونظري كخبر الله تعالى ورسوله ﷺ والإجماع والموافق للنظر، والثاني المخالف لما علم صدقه والثالث قد يظن صدقه كخبر العدل وقد يظن كذبه كخبر الكذاب وقد يشك كالمجهول ومن قال كل خبر لم يعلم صدقه فكذب قطعاً لأنه لو كان صادقاً فالنصب عليه دليل كخبر مدعي الرسالة فاسد بمثله في النقيض ولزوم كذب كل شاهد وكفر كل مسلم وإنما كذب المدعي للعادة) أقول: الخبر باعتبار آخر ينقسم إلى ما يعلم صدقه وإلى ما يعلم كذبه وإلى ما لا يعلم صدقه ولا كذبه، فهذه ثلاثة أقسام: **القسم الأول**: وهو ما لا يعلم صدقه فصدقه **إما** ضروري أو نظري، إما ضروري بنفسه أي بنفس الخبر فإنه هو الذي يفيد العلم الضروري بمضمونه وهو المتواتر وإما ضروري بغيره أي استفيد العلم الضروري بمضمونه من غير الخبر وهو الموافق للعلم الضروري نحو الواحد نصف الاثنين والنظري مثل خبر الله تعالى وخبر رسوله وخبر أهل الإجماع والخبر الموافق للنظر الصحيح في القطعيات فإن ذلك كله قد علم وقوع مضمونه

بالنظر **القسم الثاني** وهو ما علم كذبه وهو كل خبر مخالف لما علم صدقه من الأقسام المذكورة **الثالث** وهو ما لم يعلم صدقه ولا كذبه فقد نظن صدقه كخبر العدل وقد نظن كذبه كخبر الكذوب وقد لا يظن صدقه ولا كذبه كخبر مجهول الحال وقد خالف في هذا التقسيم بعض الظاهرية فقال كل خبر لا يعلم صدقه فهو كذب قطعاً لأنه لو كان صدقاً فالنصب عليه دليل كخبر مدعي الرسالة فإنه إذا كان صدقاً عليه بالمعجزة وهذا فاسد لجريان مثله في نقيض ما أخبر به إذا أخبر به آخر فيلزم اجتماع النقيضين ونعلم بالضرورة وقوع الخبر بهما وأيضاً فإنه يلزم العلم بكذب كل شاهد إذ لا يعلم صدقه بدليل والعلم يكذب كل مسلم في دعوى إسلامه إذ لا دليل على ما في باطنه وذلك باطل بالإجماع والضرورة. وأما القياس على خبر مدعي الرسالة فلا يصح لأنه لا يكذب لعدم العلم بصدقه بل للعلم بكذبه لأنه بخلاف العادة فإن العادة فيما خالفها أن يصدق بالمعجزة. قال:

(وينقسم إلى متواتر وآحاد فالمتواتر خبر جماعة مفيد بنفسه العلم بصدقه وقيل بنفسه ليخرج من علم صدقهم فيه بالقرائن الزائدة على ما لا ينفك عنه عادة وغيرها وخالفت السمنية في إفادة المتواتر وهو بهت فإنا نجد العلم ضرورة بالبلاد النائية والأمم الخالية والأنبياء والخلفاء بمجرد الإخبار وما يوردونه من أنه كأكل طعام واحد وأن الجملة مركبة من الواحد ويؤدي إلى تناقض المعلومين وتصديق اليهود والنصارى في لا نبي بعدي وبأنا نفرق بين الضروري وبينه ضرورة وبأن الضروري يستلزم الوفاق مردود) أقول: الخبر ينقسم باعتبار آخر إلى متواتر وآحاد والتواتر في اللغة تتابع أمور واحداً بعد واحد بفترة من الوتر ومنه ثم أرسلنا رسلنا نتري وفي الاصطلاح خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه وقيل بنفسه ليخرج خبر جماعة علم صدقهم لا بنفس الخبر بل إما بالقرائن الزائدة على ما لا ينفك الخبر عنه عادة فإن من القرائن ما يلزم الخبر من أحوال في الخبر والمخبر والمخبر عنه ولذلك يتفاوت عدد التواتر ومنها ما يزيد على ذلك من الأمور المنفصلة وإما بغير القرائن كالعلم بمخبره ضرورة أو نظراً ثم اتفق العقلاء على أن خبر التواتر بشرائطه يفيد العلم بصدقه وخالفت السمنية في ذلك وكذا البراهمة وأنه بهت أي مكابرة فإنا نجد من أنفسنا العلم الضروري بالبلاد النائية كمكة ومصر والأمم الخالية كالصحابة والأنبياء والخلفاء كما نجد العلم بالمحسوسات لا فرق بينهما فيما يعود إلى الجزم وما ذلك إلا بالإخبار قطعاً وقد أورد عليه شكوك منها أنه كاجتماع الخلق الكثير على أكل طعام واحد وأنه ممتنع عادة ومنها أنه يجوز الكذب على كل واحد فيجوز على الجملة إذ لا ينافي كذب واحد كذب الآخرين قطعاً ولأنها مركبة منها بل هي نفس الآحاد فإذا فرض كذب كل واحد فقد كذب الجميع قطعاً ومع جوازه لا يحصل العلم ومنها أن العلم بموجبه يؤدي إلى تناقض المعلومين إذا أخبر جمع كثير بالشيء وجمع كثير بنقيضه وذلك محال ومنها أنه يلزم تصديق اليهود والنصارى فيما نقلوه عن موسى أو عيسى أنه قال لا نبي بعدي وهو ينافي نبوة محمد عليه الصلاة

والسلام فيكون باطلاً ومنها أنه لو حصل به علم ضروري لما فرقنا بين ما مثل به وبين العلم بالضروريات واللازم باطل لأنا إذا عرضنا على أنفسنا وجود اسكندر وقولنا الواحد نصف الاثنين فرقنا بينهما ووجدنا الثاني أقوى بالضرورة ومنها أن الضروري يستلزم الوفاق فيه وهو منتف في المتواتر لمخالفتنا والكل مردود أما إجمالاً فلأنه تشكيك في الضروري فهو كشبه السوفسطائية لا يستحق **الجواب**: **وأما** تفصيلاً فالجواب عن **الأول**: أنه قد علم وقوعه والفرق وجود الداعي بخلاف أكل طعام واحد وبالجملة فوجود العادة هنا وعدمها ثمة ظاهر وعن **الثاني** أنه قد يخالف حكم الجملة حكم الآحاد فإن الواحد جزء العشرة بخلاف العشرة والعسكر متألف من الأشخاص وهو يغلب ويفتح البلاد دون كل شخص على انفراده وعن **الثالث** أن تواتر النقيضين محال عادة وعن **الرابع** أن نقل اليهود والنصارى لو حصل بشرائط التواتر لحصل العلم وإنما لم يحصل لعدم شرائطه، وعن **الخامس** أن الفرق أنه نوع من الضروري وغيره من المحسوس أو الضروري نوع آخر فقد يختلفان لا لاحتمال النقيض بل بالسرعة وغيرها وعن **السادس** أن الضروري لا يستلزم الوفاق لجواز المباهتة والعناد من الشرذمة القليلة وإلا ورد عليكم خلاف السوفسطائية[1] قال:

(والجمهور على أنه ضروري والكعبي والبصري نظري وقيل بالوقف لنا لو كان نظرياً لافتقر إلى توسط المقدمتين ولساغ الخلاف فيه عقلاً وأبو الحسين لو كان ضرورياً لما افتقر ولا يحصل الأبعد علم أنه من المحسوسات وأنهم عدد لا حامل لهم وأن ما كان كذلك ليس بكذب فيلزم النقيض وأجيب بالمنع بل إذا حصل علم أنهم لا حامل لهم لأنه مفتقر إلى سبق علم ذلك فالعلم بالصدق ضروري وصورة الترتيب ممكنة في كل ضروري، قالوا: لو كان ضرورياً لعلم أنه ضروري ضرورة قلنا معارض بمثله ولا يلزم من الشعور بالعلم ضرورة الشعور بصفته) أقول: إذ قد عرفت أن التواتر يفيد العلم فقد اختلف في العلم الحاصل به أضروري هو أم نظري؟ فالجمهور على أنه ضروري، وقال الكعبي وأبو الحسين البصري: أنه نظري وميل الغزالي رحمه الله إلى أنه قسم ثالث وتوقف المرتضى[2] والآمدي لنا أنه لو

(١) أطلق هذا الاسم على جماعة من الرجال المفكرين الغرباء عن أثينا والذين اتخذوا من هذه المدينة مكاناً يمارسون فيه مهنة التعليم، ولكسب عيشهم وترويج أرائهم امتهن السفسطائيون التعليم، وتقوم الفلسفة السفسطائية على الإقناع ولدعم آرائهم لجأوا إلى الاقتباسات الشعرية والتمثيلية ورأوا أن الإنسان الفرد هو معيار الحقيقة وهو طريقة إلى ذلك الإحساس أو جملة الإدراكات التي تقدمها القوى الحسية. [موسوعة المصطلحات علم المنطق].

(٢) المرتضى: علي بن الحسين بن موسى بن محمد بن موسى بن إبراهيم بن موسى الكاظم بن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي بن زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب (الشريف المرتضى) متكلم، فقيه، أصولي، مفسر ولد في رجب عام (٣٥٥هـ) وتوفي عام (٤٣٦هـ) له من التصانيف: الذخيرة في الأصول، الشافي في الإمامة، إيقاظ البشر في القضاء والقدر.

كان نظرياً لافتقر إلى توسط المقدمتين واللازم منتف لأنّا نعلم قطعاً علمنا بما ذكرنا من المتواترات مع انتفاء ذلك وأيضاً لو كان نظرياً لساغ الخلاف فيه ولو ادعى ذلك مدع لم يعدّ بهتاً ومكابرة كغيره من النظريات واللازم منتف ضرورة احتج أبو الحسين: بأنه لو كان ضرورياً لما احتاج إلى توسط المقدمتين واللازم باطل لأن العلم لا يحصل إلا بعد العلم بأن المخبر عنه محسوس فلا يشتبه وأن المخبرين جماعة لا داعي لهم إلى الكذب وكل ما كان كذلك فليس بكذب فيلزم النقيض وهو كونه صدقاً **والجواب**: منع احتياجه إلى سبق العلم بذلك وحاصله أن العلم بالصدق ضروري يحصل بالعادة لا بالمقدمتين فاستغنى عن الترتيب ولا ينافيه صورة الترتيب فإن وجوده لا يوجب الاحتياج إليه فإنها ممكنة في كل ضروري لأنك إذا قلت الأربعة زوج فلك أن تقول لأنه منقسم بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج وإذا قلت الكل أعظم من الجزء فلك أن تقول لأن الكل فيه جزء آخر غير هذا وكل ما هو كذلك فهو أعظم فهذه حجة أبي الحسين والمنكرون عن آخرهم، قالوا: لو كان ضرورياً لعلم بالضرورة أنه ضروري كغيره من الضروريات لأن حصول العلم ولا يشعر به وبأنه كيف حصل محال، **والجواب** المعارضة والحل أما المعارضة فبمثله وهو أنه لو كان نظرياً لعلم كونه نظرياً بالضرورة كغيره من النظريات، **وأما** الحل فإن كون العلم ضرورياً ونظرياً صفتان للعلم ولا يلزم من الشعور بالعلم ضرورة الشعور بصفته من كونه ضرورياً أو نظرياً قال:

(وشرط التواتر تعدد المخبرين تعدداً يمنع الاتفاق والتواطؤ مستندين إلى الحس مستوين في الطرفين والوسط وعالمين غير محتاج إليه لأنه إن أريد الجميع فباطل وإن أريد البعض فلازم مما قيل وضابط العلم بحصولها حصول العلم لا أن ضابط حصول العلم سبق العلم بها) أقول: قد ذكر في التواتر شروط صحيحة وشروط فاسدة أما الشروط الصحيحة فثلاثة كلها في المخبرين **أحدها** تعددهم تعدداً يبلغ في الكثرة إلى أن يمتنع الاتفاق بينهم والتواطؤ على الكذب عادة، **ثانيها** كونهم مستندين لذلك الخبر إلى الحس فإنه في مثل حدوث العالم لا يفيد قطعاً، **ثالثها** استواء الطرفين والواسطة أعني بلوغ جميع طبقات المخبرين في الأول والآخر والوسط بالغاً ما بلغ عدد التواتر وقد شرط فيه قوم شرطاً **رابعاً** وهو كونهم عالمين بالمخبر عنه وهو غير محتاج إليه لأنه إن أريد وجوب علم الكل به فباطل لأنه لا يمتنع أن يكون بعض المخبرين مقلداً فيه أو ظاناً أو مجازفاً وإن أريد وجوب علم البعض به فهو لازم مما ذكرنا من القيود الثلاثة عادة لأنها لا تجتمع إلا والبعض عالم قطعاً **وأما** كيف يعلم حصول هذه الشرائط فمن زعم أنه نظري يشترط تقدم العلم بذلك كله **وأما** نحن فالضابط عندنا حصول العلم بصدقه وإذا علم ذلك عادة علم وجود الشرائط لا أن الضابط في حصول العلم سبق العلم بها كما يقوله من يرى أنه نظري قال:

(وقطع القاضي بنقض الأربعة وتردد في الخمسة وقيل اثنا عشر وقيل عشرون وقيل أربعون وقيل سبعون والصحيح مختلف وضابطه ما حصل العلم عنده لأنّا نقطع بالعلم من غير علم

بعدد مخصوص لا متقدماً ولا متأخراً ويختلف باختلاف قرائن التعريف وأحوال المخبرين والاطلاع عليها وإدراك المستمعين والوقائع) أقول: قد اختلف في أقل عدد التواتر فقيل خمسة والقاضي يجزم بأنه لا يحصل بخبر الأربعة وإلا لحصل بقول شهود الزناء فلم يحتج إلى التزكية وتردد في الخمسة ويرد عليه أن وجوب التزكية مشترك إلا أن يقول قد يفيد العلم فلا تجب التزكية وقد لا يفيد فيعلم كذب واحد فالتزكية لتعلم عدالة الأربعة وقد يفرق بين الخبر والشهادة كيف والاجتماع في الشهادة مظنة التواطؤ وقيل اثنا عشر عدد نقباء موسى عليه الصلاة والسلام لأنهم جعلوا كذلك ليحصل العلم بخبرهم وقيل عشرون قال تعالى: ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَٰبِرُونَ﴾ [الأنفال: ٦٥] وذلك ليفيد خبرهم العلم بإيمانهم وقيل أربعون عدد الجمعة وقيل سبعون لاختيار موسى لهم للعلم بخبرهم إذا رجعوا فأخبروا قومهم وقيل غير منحصر في عدد مخصوص بل يختلف وضابطه ما حصل العلم عنده وهو المختار لأنّا نقطع بحصول العلم بما ذكرنا من المتواترات من غير علم بعدد مخصوص لا متقدماً ولا متأخراً أي لا قبل حصول العلم كما يقتضيه رأي من يقول أنه نظري ولا بعده على رأينا ولا سبيل إلى العلم به عادة لأنه يتقوى الاعتقاد بتدريج كما يحصل كمال العقل بتدريج خفي والقوة البشرية قاصرة عن ضبط ذلك ونقطع أيضاً أنه يختلف بالقرائن التي تتفق في التعريف غير زائدة على المحتاج إليها في ذلك عادة من الجزم وتفرس آثار الصدق وباختلاف اطلاع المخبرين على مثلها عادة كدخاليل الملك بأحواله الباطنة وباختلاف إدراك المستمعين وفطنتهم وباختلاف الوقائع وتفاوت كل واحد منها يوجب العلم بخبر عدد أكثر أو أقل لا يمكن ضبطه فكيف إذا تركبت الأسباب قال:

(وشرط قوم الإسلام والعدالة لإخبار النصارى بقتل المسيح وجوابه اختلال في الأصل والوسط وشرط قوم أن لا يحويهم بلد وقوم اختلاف النسب والدين والوطن والشيعة المعصوم دفعاً للكذب واليهود أهل الذلة فيهم دفعاً للتواطؤ لخوفهم وهو فاسد) أقول: ما ذكرناه هي الشروط المتفق عليها في التواتر وأما المختلف فيها، فقال قوم: يشترط الإسلام والعدالة كما في الشهادة وإلا أفاد إخبار النصارى بقتل المسيح العلم به وأنه باطل **الجواب** منع حصول شرائط التواتر لاختلال في الأصل أو الوسط أي قصور الناقلين عن عدد التواتر في المرتبة الأولى أو في شيء مما بينهم وبين الناقلين إلينا من عدد التواتر ولذلك يعلم أن أهل قسطنطينية لو أخبروا بقتل ملكهم حصل العلم به، وقال قوم: يشترط أن لا يحويهم بلد ليمتنع التواطؤ، وقال قوم: يشترط اختلاف النسب والدين والوطن، وقالت الشيعة: يشترط أن يكون فيهم المعصوم وإلا لم يمتنع الكذب، وقال اليهود: يشترط أن يكون فيهم أهل الذلة فإنهم يمتنع تواطؤهم عادة للخوف بخلاف أهل العزة فإنهم لا يخافون والكل فاسد للعلم بحصول العلم بدون ذلك قال:

(وقول القاضي وأبي الحسين كل عدد أفاد خبرهم علماً بواقعه لشخص فمثله يفيد بغيرها

لشخص صحيح بشرط أن يتساويا من كل وجه وذلك بعيد عادة) أقول: قال القاضي أبو بكر وأبو الحسين البصري: كل خبر أفاد علماً بواقعة لشخص فمثله يفيد العلم بغير تلك الواقعة لشخص آخر وهذا صحيح بشرط تساوي المخبرين والواقعة والمخبر من كل وجه لما علمت من تفاوت إفادته للعلم بتفاوتها وذلك بعيد جداً لتفاوتها عادة قال:

(مسألة إذا اختلف التواتر في الوقائع فالمعلوم ما اتفقوا عليه بتضمن أو التزام كوقائع حاتم وعلي رضي الله عنه) أقول: إذا كثرت الأخبار في الوقائع واختلف فيها لكن كل واحد منها يشتمل على معنى مشترك بينها بجهة التضمن أو الالتزام حصل العلم بالقدر المشترك ويسمى المتواتر من جهة المعنى وذلك كوقائع حاتم فيما يحكى من عطاياه من فرس وإبل وعين وثوب فإنها تتضمن جوده فيعلم وإن يعلم شيء من تلك القضايا بعينه وكوقائع علي في حروبه من أنه هزم في خبير كذا وفعل في أحد كذا إلى غير ذلك فإنه يدل بالالتزام على شجاعته وقد تواتر ذلك منه وإن كان شيء من تلك الجزئيات لم يبلغ درجة القطع، واعلم أن الواقعة الواحدة لا تتضمن السخاوة ولا الشجاعة بل القدر المشترك الحاصل من الجزئيات ذلك وهو متواتر لا لأن أحدها صدق قطعاً بل العادة قال:

(خبر الواحد ما لم ينته إلى التواتر وقيل ما أفاد الظن ويبطل عكسه بخبر لا يفيد الظن والمستفيض وهو ما زاد نقلته على ثلاثة) أقول: فرغ من الخبر المتواتر فشرع في قسيمه وهو خبر الواحد وذلك ما لم ينتبه إلى حد التواتر كثرت رواته أو قلوا وقيل هو خبر أفاد الظن ويبطل عكسه بخبر لا يفيد الظن وربما لا يراد إذ لا عبرة به فلا يرد ومن الخبر قسم يسمى المستفيض وهو ما زاد نقلته على الثلاثة قال:

(مسألة قد يحصل العلم بخبر الواحد العدل بالقرائن لغير التعريف وقيل وبغير قرينة وقال أحمد ويطرد الأكثر لا بقرينة ولا بغيرها لنا لو حصل بغير قرينة لكان عادياً فيطرد ولأدى إلى تناقض المعلومين لوجب تخطئة المخالف وأما حصوله بقرينة فلو أخبر ملك بموت ولد مشرف مع صراخ وجنازة وانتهاك حريم ونحوه لقطعنا بصحته واعترض بأنه حصل بالقرائن ورد بأنه لولا الخبر لجوزنا موت آخر قالوا أدلتكم تأباه قلنا انتفى الأول لأنه مطرد في مثله وانتفى الثاني لأنه يستحيل حصول مثله في النقيض وانتفى الثالث لأنا نخطىء المخالف لو وقع قالوا: قال الله تعالى ولا تقف أن يتبعون إلا الظن فنهى وذم فدل على أنه ممنوع وأجيب بأن المتبع الإجماع وبأنه مؤوّل فيما المطلوب فيه العلم من الدين) أقول: قد اختلف في خبر الواحد العدل هل يفيد العلم أولاً والمختار أنه يفيد العلم بانضمام القرائن وعنى بها الزائدة على ما لا ينفك التعريف عنه عادة وقال قوم ويحصل العلم به بغير قرينة أيضاً، ثم اختلفوا فقال أحمد في قول يحصل العلم به بلا قرينة ويطرد أي كلما حصل خبر الواحد حصل العلم وقال قوم لا يطرد أي قد يحصل العلم به لكن ليس كلما حصل حصل العلم به وقال

الأكثرون لا يحصل العلم به لا بقرينة ولا بغير قرينة فههنا مقامان **أحدهما** أنه لا يحصل العلم به بغير قرينة لنا فيه لو حصل بلا قرينة لكان عادياً إذ لا عليه عندنا ولا ترتب إلا بإجراء عادته بخلق شيء عقيب آخر ولو كان عادياً لا طرد كخبر المتواتر وانتفاء اللازم بين ولنا أيضاً لو حصل العلم به لأدى إلى تناقض المعلومين إذ أخبر عدلان بأمرين متناقضين فإن ذلك جائز بالضرورة بل واقع واللازم باطل لأن المعلومين واقعان في الواقع وإلا كان العلم جهلاً فيلزم اجتماع النقيضين، ولنا: أيضاً لو حصل العلم به لوجب القطع بتخطئة من يخالفه بالاجتهاد وهو خلاف الإجماع **الثاني**: حصول العلم فيه بالقرائن ولنا فيه أنه لو أخبر ملك بموت ولد له مشرف على الموت إليه القرائن من صراخ وجنازة وخروج المخدرات على حالة منكرة غير معتادة دون موت مثله ولذلك الملك وأكابر مملكته فإنا نقطع بصحة ذلك الخبر ونعلم به موت الولد نجد ذلك من أنفسنا وجداناً ضرورياً لا يتطرق إليه الشك واعترض عليه بأن العلم ثمة لا يحصل بالخبر بل بالقرائن كالعلم بخجل الخجل ووجل الوجل وارتضاع الطفل اللبن من الثدي ونحوها والجواب أنه حصل بالخبر بضميمة القرائن إذ لولا الخبر لجوزنا موت شخص آخر واعلم أن العدالة ليست شرطاً في إفادة مثله للعلم على ما لا يخفى، فقوله: بخبر الواحد العدل إنما ذكره لأن سائر المذاهب المذكورة مفيدة به فإن أحداً لم يقل أن خبر غير العدل يفيد العلم مطرداً المخالفون أيضاً فرقتان فرقة تنكر إفادته للعلم مع القرينة وفرقة تقول بإفادته له بلا قرينة أما المنكرون مطلقاً فقالوا أدلتكم على امتناع إفادته للعلم بلا قرينة تأبى كونه مفيداً له بقرينة للزوم الاطراد وتناقض المعلومين والقطع بتخطئة مخالفة، **والجواب**: أنها لا تتأتى في الخبر مع القرائن **أما** لزوم الاطراد فلأنه ملتزم في مثله فإنه لا يخلو عن العلم وأما تناقض المعلومين فلأن ذلك إذا حصل في قضية امتنع أن يحصل مثله في نقيضها عادة، **وأما** تخطئة المخالف قطعاً فلأنه ملتزم ولو وقع لم يجز مخالفته بالاجتهاد إلا أنه لم يقع في الشرعيات، **وأما** القائلون بإفادته مطلقاً فقالوا يجب العمل به إجماعاً ولولا أنه مفيداً للعلم غير مقتصر على الظن لما وجب العمل به لم يجز لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦] والنهي للتحريم وقال إن يتبعون إلا الظن في معرض الذم فدل على حرمته، **والجواب** من **وجهين**: **أحدهما** إنه إنما المتبع هو الإجماع على وجوب العمل بالظواهر وأنه قاطع، **وثانيهما** أن ظاهرها في العموم مؤول بتخصيصه بما المطلوب فيه العلم من أصول الدين لا ما يطلب فيه العمل من أحكام الشرع. قال:

(مسألة إذا أخبر واحد بحضرته ﷺ ولم ينكره لم يدل على صدقه قطعاً لنا أنه يحتمل أنه ما سمعه أو ما فهمه أو كان قد بينه أو رأى تأخيره أو ما علمه أو صغيرة) أقول: إذا أخبر واحد عن شيء بحضرة النبي ﷺ ولم ينكر عليه لم يدل على صدق المخبر دلالة قاطعة وإن كان الظاهر صدقه لنا أنه لا يتعين السكوت للرضا به لصدقه بل يحتمل أنه ما سمعه أو ما فهمه أو كان قد بينه وعلم إنه لا يفيد إنكاره أو ما علمه نفياً أو إثباتاً لكونه دنيوياً أو رأى

تأخيره إلى وقت الحاجة إلى بيانه وبتقدير عدم الجميع فتركه للإنكار صغيرة وهي جائزة على الأنبياء وإن بعدت قال:

(مسألة إذا أخبر واحد بحضرة خلق كثير ولم يكذبوه وعلم إنه لو كان كذباً لعلموه ولا حامل على السكوت فهو صادق قطعاً للعادة) أقول: إذا أخبر واحد بشيء بحضور خلق كثير ولم يكذبوه فإن كان مما يحتمل إن لا يعلموه مثل خبر غريب لا يقف عليه إلا الأفراد لم يدل على صدقه أصلاً وإن كان مما لو كان لعلموه فإن كان مما يجوز أن يكون لهم حامل على السكوت من خوف أو غيره لم يدل أيضاً وإن علم أنه لا حامل لهم عليه فهو يدل على صدقه قطعاً، لنا أن سكوتهم وعدم تكذيبهم مع علمهم بالكذب في مثله ممتنع عادة ولا يقال لعلهم ما علموا أو علمه بعضهم أو جميعهم وسكتوا لأنّا نقول ذلك معلوم الانتفاء بالعادة. قال:

(مسألة إذا انفرد واحد فيما يتوفر الدواعي على نقله وقد شاركه خلق كثير كما لو انفرد واحد بقتل خطيب على المنبر في مدينة فهو كاذب قطعاً خلافاً للشيعة لنا العلم عادة ولذلك نقطع بكذب من ادعى أن القرآن عورض قالوا الحوامل المقدرة كثيرة ولذلك لم ينقل النصارى كلام المسيح في المهد ونقل انشقاق القمر وتسبيح الحصى وحنين الجذع وتسليم الغزالة وإفراد الإقامة وإفراد الحج وترك البسملة أحاداً وأجيب بأن كلام عيسى عليه السلام إن كان في حضرة خلق فقد نقل قطعاً وكذلك غيره مما ذكر واستغنى عن الاستمرار بالقرآن الذي هو أشهرها وأما الفروع فليس من ذلك وإن سلم فإنما ينقل مثله ليعلم من لا يعلم وذلك فيما لا يكون مستمراً مستغنى عن نقله وإن سلم فاستغنى لكونه مستمراً أو كان الأمران شائعين) أقول: إذا انفرد الواحد بالخبر عن شيء تتوفر الدعوى على نقل مثله وشاركه فيما يدعيه سبباً للعلم خلق كثير كما إذا انفرد واحد بالإخبار عن قتل خطيب على المنبر يوم الجمعة بمشهد من أهل المدينة هو كاذب قطعاً خلافاً للشيعة لنا أنّا نجد من أنفسنا العلم بكذبه قطعاً ولولا أن هذا الأصل مركوز في العقول لما قطعنا بكذب من ادعى أن القرآن قد عورض لكنه لم ينقل وإن بين مكة والمدينة مدينة أكبر منهما قالوا الحوامل المقدرة على كتمان الأخبار كثيرة لا يمكن ضبطها فكيف الجزم بعدمها ومع جوازها لا يحصل الجزم ويدل عليه أمور منها أن النصارى لم ينقلوا كلام المسيح في المهد مع أنه مما تتوفر الدواعي على نقله ومنها أن معجزات الرسول كانشقاق القمر وتسبيح الحصى في يده وحنين الجذع الذي كان يستند إليه حين استند إلى غيره وتسليم الغزالة عليه لم يتواتر بل نقل آحاداً ومنها أن كثيراً من الأمور الكثيرة الوقوع مما تعم به البلوى وتمس الحاجة إليه لم يتواتر بل نقل آحاداً، ولذلك اختلف فيه كإفراد الإقامة وتثنيتها وإفراد الحج عن العمرة وقرانه بها وقراءة البسملة في الصلاة وتركها **الجواب** أن انتفاء الحامل يعلم بالعادة كالحامل على أكل طعام واحد **وأما** كلام عيسى في المهد فإن كان بحضرة خلق كثير نقل قطعاً فلو

ثبت إنه لم ينقل فلقلة المشاهدين فليس مما نحن فيه وأما المعجزات فكذلك أي لو كثر مشاهدوها لتواترت وإلا فغير محل النزاع، مع أنا لا نسلم أنها مما تتوفر الدواعي على نقله فإنها إنما تنقل لتستمر بين الناس وقد استغنى عنها وعن استمرارها بالقرآن الباقي على وجه كل زمان الدائر على كل لسان في كل مكان وأما الفروع فليست مما ذكرنا لعدم توفر الدواعي على نقلها وإن سلم فإنما ينقل مثله ليعلم من لا يعلم وذلك فيما لا يكون مستمراً مستغنى عن نقله وإن سلم فقد نقل إلا أنه نقل الآخر أيضاً لكونهما شائعين، **والخلاف** لعدم الفوز بالترجيح حتى يتعين الأولى منهما. قال:

(مسألة التعبد بخبر الواحد العدل جائز فلا خلاف للجبائي لنا القطع بذلك قالوا يؤدي إلى تحليل الحرام وعكسه قلنا إن كان المصيب واحداً فالمخالف ساقط كالتعبد بالمفتي والشهادة وإلا فلا يرد وإن تساويا فالوقف والتخيير يدفعه قالوا لو جاز لجاز التعبد في الأخبار عن الباري، قلنا للعلم بالعادة أنه كاذب) أقول: التعبد بخبر الواحد العدل وهو أن يوجب الشارع العمل بمقتضاه على المكلفين جائز عقلاً[1] خلافاً لأبي علي الجبائي لنا القطع بذلك فإنا لو فرضنا أن الشارع يقول للمكلف: إذا أخبرك عدل بشيء فاعمل بموجبه وعرضناه على عقولنا فإنا نعلم قطعاً أنه لا يلزم من فرض وقوعه محال لذاته قالوا **أولاً** إنه وإن لم يكن ممتنعاً لذاته فهو ممتنع لغيره لأنه يؤدي إلى تحليل الحرام وتحريم الحلال بتقدير كذبه فإنه ممكن قطعاً وذلك باطل وما يؤدي إلى الباطل لا يجوز عقلاً، **الجواب** إن قلنا كل مجتهد مصيب فسقوطه ظاهر إذ لا حلال ولا حرام في نفس الأمر إنما هما تابعان لظن المجتهد ويختلف بالنسبة فيكون حلالاً لواحد حراماً لآخر وإن قلنا المصيب واحد فقط فلا يرد أيضاً لأن الحكم المخالف للظن ساقط عنه إجماعاً وما هو إلا كالتعبد بقول المفتي والشاهدين إذا خالفا ما في الواقع وهذا يصلح مستنداً ونقضاً بالاستقلال، لا يقال هذا بالنسبة إلى مجتهدين لكن يؤدي إلى التناقض عند تساوي الخبرين بالنسبة إلى مجتهد واحد لتعارضهما من غير ترجيح لأنّا نقول التوقف وهو عدم العمل بهما كأن لا دليل إذ شرط العمل عدم المعارض أو التخيير وهو تجويز العمل بأيهما شاء يدفع وروده، قالوا **ثانياً** لو جاز التعبد به لجاز التعبد به في الأخبار عن الباري وهو باطل بغير معجزة إجماعاً **فالجواب** لا نسلم الملازمة لأن العادة ثمة قد أفادت أن من ادعى النبوة بدون معجزة فهو كاذب وأيضاً فالفرق بأنه يفضي ذلك إلى كثرة الكذب فيه عادة بخلاف الأخبار:

---

(١) قال الأستاذ أبو إسحاق في شرح الترتيب: العقل هو العلم لا فرق بينهما من حيث كون كل واحد منهما علم وهو قول المتكلمين وبه قال المعتزلة. وفرق بعض الفلاسفة بين العقل والعلم فقالوا: العقل جوهر مخلوق في الإنسان وهو مركز العلوم ولا يستفاد العقل إنما يستفاد العلوم، وكذلك نقل في كتابه: الأصول عن أهل الحق ترادف العلم والعقل. وقال بعضهم: نور وبصيرة في القلب منزلته البصر من العين. وقال ابن فورك: هو العلم الذي يُمتنع به من فعل القبيح. [البحر المحيط: ج١، ص٨٥].

(قال: يجب العمل بخبر الواحد العدل خلافاً للقاساني وابن داود والروافضة والجمهور بالسمع وقال أحمد والقفال وابن سريج والبصري بالعقل لنا تكرر العمل به كثيراً من الصحابة والتابعين شائعاً ذائعاً من غير نكير وذلك يقضي بالاتفاق عادة كالقول قطعاً، قولهم: لعل العمل بغيرها قلنا علم قطعاً من سياقها أن العمل بها، قولهم: فقد أنكر أبو بكر رضي الله عنه خبر المغيرة في ميراث الجدة حتى رواه محمد بن سلمة وأنكر عمر رضي الله عنه خبر أبي موسى في الاستئذان حتى رواه أبو سعيد الخدري وأنكر خبر فاطمة بنت قيس وأنكرت عائشة رضي الله عنها خبر ابن عمر وأجيب بإنما أنكروا عند الارتياب قالوا لعلها أخبار مخصوصة قلنا نقطع بأنهم عملوا لظهورها لا لخصوصها وأيضاً التواتر أنه عليه الصلاة والسلام كان ينفذ الآحاد إلى النواحي لتبليغ الأحكام) أقول: قد ثبت جواز التعبد بخبر الواحد وهو واقع بمعنى أنه يجب العمل بخبر الواحد وقد أنكره القاساني[1] والروافضة وابن داود[2]، والقائلون بالوقوع قد اختلفوا في طريق إثباته والجمهور على أنه يجب بدليل السمع وقال أحمد والقفال وابن سريج وأبو الحسين البصري بدليل العقل لنا إجماع الصحابة والتابعين بدليل ما نقل عنهم من الاستدلال بخبر الواحد وعملهم بها في الوقائع المختلفة التي لا تكاد تحصى وقد تكرر ذلك مرة بعد أخرى وشاع وذاع بينهم ولم ينكر عليهم أحد وإلا نقل وذلك يوجب العلم العادي باتفاقهم كالقول الصريح وإن كان احتمال غيره قائماً في كل واحد واحد فمن ذلك أنه عمل أبو بكر بخبر المغيرة في ميراث الجدة وعمل عمر رضي الله عنه بخبر عبد الرحمن في جزية المجوس وبخبر حمل بن مالك في وجوب الغرة بالجنين وبخبر الضحاك في إيراث الزوجة من دية الزوج وبخبر عمرو بن جزم في دية الأصابع وعمل عثمان وعلي بخبر فريعة في أن عدة الوفاة في منزل الزوج وعمل ابن عباس بخبر أبي سعيد بالربا في النقد وعمل الصحابة بخبر أبي بكر الأئمة من قريش والأنبياء يدفنون حيث يموتون ونحن معاشر الأنبياء لا نورث إلى غير ذلك مما لا يجدي استيعاب النظر فيه إلا التطويل وموضعه كتب السير وقد اعترض عليه بوجوه، **الأول** قولهم: لا نسلم أن العمل في هذه الوقائع كان بهذه الأخبار إذ لعله بغيرها ولا يلزم من موافقة العمل الخبر أن يكون به على أنه السبب للعمل **والجواب** أنه قد علم من سياقها أن العمل بها والعادة تحيل كون العمل بغيرها **الثاني** قولهم: هذا معارض بأنه أنكر أبو بكر خبر المغيرة حتى رواه محمد بن سلمة وأنكر عمر خبر أبي موسى في الاستئذان حتى رواه أبو سعيد وأنكر خبر فاطمة بنت قيس وقال

---

(١) القاساني: إبراهيم بن قرة القاساني من أصحاب النووي، كان حياً قبل عام (١٦١هـ) من تصانيفه: الجامع.

(٢) أبو داود: علي بن داود البغدادي كاتب زبيدة بن جعفر كان يسلك في تصانيفه طريقة سهل بن هارون كان حياً عام (٢١٦هـ). من تصانيفه: كتاب الجرهمية وتوكيل النعم، كتاب الحرة والأمة، الظرف.

كيف نترك كتاب الله بقول امرأة لا نعلم أصدقت أم كذبت وكان يحلف على غير أبي بكر وأنكرت عائشة خبر ابن عمر في تعذيب الميت ببكاء أهله عليه، **والجواب** أنهم إنما أنكروه مع الارتياب وقصوره عن إفادة الظن وذلك مما لا نزاع فيه وأيضاً فلا يخرج بانضمام ما ذكرتم عن كونه خبر واحد وقد قبل مع ذلك فهو دليل عليكم لا لكم، **الثالث** أنهم قالوا لعلها أخبار مخصوصة تلقوها بالقبول ولا يلزم في كل خبر، **الجواب** إنّا نعلم أنهم عملوا بها لظهورها وإفادتها الظن لا لخصوصياتها كظاهر الكتاب والمتواتر وهو اتفاق على وجوب العمل بما أفاد الظن ولنا أيضاً تواتر أنه كان ينفذ الآحاد إلى النواحي لتبليغ الأحكام مع العلم بأن المبعوث إليهم كانوا مكلفين بالعمل بمقتضاه.

(قال: واستدل بظواهر مثل فلولا نفر لقوله لعلهم يحذرون أن الذين يكتمون إن جاءكم فاسق وفيه بعد) أقول: وقد استدل من قبلنا بظواهر لا تفيد إلا الظن ولا يكفي في المسائل العلمية، منها قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢] وجه الاحتجاج إن لعل هنا للوجوب لامتناع الترجي عليه تعالى والطلقة من كل فرقة لا تكون أهل التواتر فقد أوجب الحذر بقول الآحاد وهو بعيد لأن المراد الفتوى في الفروع سلمنا لكنه ظاهر فلا يجدي في الأصول ومنها ﴿ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ الآية... أوعد بالكتمان لقصد الإظهار ولولا وجوب العمل به لما كان للإظهار فائدة فلم يصلح مقصوداً للشارع وهو أيضاً بعيد لأن المراد بـ «ما أنزل الله» القرآن سلمنا لكن أين وجوب العمل، ومنها قوله: ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓا۟﴾ [الحجرات: ٦] أمر بالتثبت في الفاسق فدل على أن العدل بخلافه وهو أيضاً بعيد لأنه مفهوم المخالفة وهو ضعيف وإن سلم فاستدلال بظاهر في أصل فلا يجدي.

(قال: قالوا ولا تقف إن يتبعون إلا الظن وقد تقدم ويلزمهم أن لا يمنعوه إلا بقاطع قالوا توقف عليه الصلاة والسلام في خبر ذي اليدين حتى أخبره أبو بكر وعمر قلنا غير ما نحن فيه وإن سلم فإنما توقف للريبة بالانفراد إنه ظاهر في الغلط ويجب التوقف في مثله) أقول: المانعون لوجوب العمل بخبر الواحد قالوا **أولاً** قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦] فنهى عن اتباع الظن وقال: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ﴾ فذم باتباع الظن والنهي والذم دليل الحرمة فإنه ينافي الوجوب ولا شك أن خبر الواحد لا يفيد إلا الظن، **الجواب** بعدما تقدم من إن المتبع هو الإجماع وأنه ظاهر في أصل يلزمهم أن لا يمنعوا التعبد به إلا بدليل قاطع ولا قاطع لهم وما ذكروه ولا عموم له في الأشخاص ولا في الأزمان وقابل للتخصيص ولغيره قالوا **ثانياً** توقف النبي ﷺ في خبر ذي اليدين حين صلى الظهر ركعتين فقال: أقصرت الصلاة أم نسيت؟ فقال ﷺ شيء من ذلك لم يكن حتى أخبره أبو بكر وعمر فدل أن خبر الواحد لا يعمل به، **الجواب** أنه ليس من صور محل النزاع لأن الكلام في تعبد الأمة بخبر الواحد منقولاً عن الرسول وإن سلم فإنما توقف لأنه لما انفرد بالإخبار عنه بين

جمع كثير في أمر الغالب عدم مثله وعدم الغفلة عنه إن كان ظاهراً في الغلط فظن كذبه فضلاً عن أن يكون مفيداً للظن بصدقه والتوقف في مثله وعدم العمل به واجب اتفاقاً.

(قال أبو الحسين: العمل بالظن في تفاصيل معلوم الأصل واجب عقلاً كالعدل في مضرة شيء وضعف حائط وخبر الواحد كذلك لأن الرسول بعث للمصالح فخبر الواحد تفصيل لها وهو مبني على التحسين سلمنا لكنه لم يجب في العقليات بل أولى سلمنا فلا نسلمه في الشرعيات سلمنا وغايته قياس ظني في الأصول قالوا صدقه ممكن فيجب احتياطاً قلنا إن كان أصله المتواتر فضعيف وإن كان المفتي فالمفتي خاص وهذا عام سلمنا لكنه قياس شرعي قالوا لو لم يجب لخلت وقائع ورد بمنع الثانية سلمنا لكن الحكم النفي وهو مدرك شرعي بعد الشرع) أقول: القائل بأنه يفيد بدليل العقل أما أبو الحسين فقال الظن في تفاصيل الجمل المعلوم وجوبها عقلاً فالعمل به واجب عقلاً بدليل أنه لما كان اجتناب المضار إجمالاً واجباً قطعاً وجب تفاصيله عقلاً مثل قبول خبر العدل في مضرة أكل شيء معين فيحكم العقل بأن لا يؤكل وفي انكسار جدار يريد أن ينقض فيحكم العقل بأن لا يقام تحته وما نحن فيه كذلك لأنه ﷺ بعث لتحصيل المصالح ودفع المضار قطعاً ومضمون خبر الواحد تفصيل له والخبر يفيد الظن به فوجب العمل به قطعاً **والجواب** أنه مبني على التحسين والتقبيح بالعقل وقد أبطلناه سلمناه ولا نسلم أن العمل بالظن في تفاصيل مقطوع الأصل واجب بل هو أولى للاحتياط ولم ينته إلى حد الوجوب، سلمنا ذلك في العقليات فلم يجب مثله في الشرعيات ولا يجوز قياسها عليها لعدم التماثل وهو شرط القياس سلمناه لكنه قياس فلا يفيد إلا الظن لجواز كون خصوصية الأصل شرطاً أو خصوصية الفرع مانعاً والمسألة أصولية فلا يجدي فيها الظن وأما الباقون فقالوا **أولاً** صدقه ممكن فيجب اتباعه احتياطاً **والجواب** أنه قياس بغير أصل فإن كان أصله الخبر المتواتر فضعيف لأن المتواتر وجب اتباعه لإفادته العلم لا للاحتياط فالجامع منفي وإن كان أصله فتوى المفتي فضعيف أيضاً لأن الفرق ظاهر وهو أن حكم المفتي خاص بمقلده فيها وحكم خبر الواحد عام في الأشخاص والأزمان سلمناه لكنه قياس فلا يفيد إلا الظن وهو شرعي لا دليل عقلي وهو خلاف مطلوبكم قالوا **ثانياً** لو لم يجب العمل بخبر الواحد لخلت وقائع كثيرة عن الحكم وهو ممتنع أما الأولى فلأن القرآن والمتواتر لا يفيان بالأحكام بالاستقراء التام المفيد للقطع، **وأما الثانية فظاهره الجواب** بمنع الثانية وهو امتناع خلو وقائع كثيرة عن الحكم عقلاً سلمناه لكن نمنع الملازمة لأن الحكم فيما لا دليل فيه نفي الحكم ونفي الدليل دليل على نفي الحكم لما ورد الشرع بأن ما لا دليل فيه لا حكم فيه فكان عدم الدليل لعدم الحكم مدركاً شرعياً ولم يلزم إثبات حاكم غير الشرع.

(قال: أما الشرائط فمنها البلوغ لاحتمال كذبه لعلمه بعدم التكليف وإجماع المدينة على قبول شهادة الصبيان بعضهم على بعض في الدماء قبل تفرقهم مستثنى لكثرة الجناية بينهم

منفردين والرواية بعده والسماع قبله مقبولة كالشهادة ولقبول ابن عباس وابن الزبير وغيرهم في مثله ولا سماع للصبيان) أقول: إما حكم خبر الواحد فما ذكرنا وأما شرائطه المعتبرة في وجوب العمل به فأمور كلها في الراوي **الشرط الأول** البلوغ لأن الصبي وإن قارب البلوغ وأمكنه الضبط يحتمل أن يكذب لعلمه بأنه غير مكلف فلا يحرم عليه الكذب فلا إثم له فيه فلا مانع له من إقدامه عليه فلا يحصل ظن عدم الإقدام على الكذب فلا يحصل ظن صدقه وهو الموجب للعمل كالفاسق لا يقال أجمع أهل المدينة على قبول شهادة الصبيان بعضهم على بعض في الدماء قبل تفرقهم مع أنه احتيط في الشهادة ما لم يحتط في الرواية لأنّا نقول أنه مستثنى لمسيس الحاجة إليه لكثرة الجناية فيما بينهم إذا كانوا منفردين لا يحضرهم عدل فلو لم تعتبر شهادتهم لضاعت الحقوق التي توجبها تلك الجنايات والمشروع استثناء لا يرد نقضاً كالعرايا وشهادة خزيمة هذا إذا سمع وروي قبل البلوغ أما الرواية بعد البلوغ لخبر والحال أنه قد سمعه قبل البلوغ فإنها مقبولة أما **أولاً** فقياساً على الشهادة وإنها متفق عليها فالرواية أولى بالقبول وأما **ثانياً** فبإجماع الصحابة على قبول رواية ابن عباس وابن الزبير وغيرهما في مثله مما حملوه قبل البلوغ ورووه بعده يدل عليه كتب الحديث وأنهم لم يسألوا قط عن تحملهم أقبل البلوغ كان أم بعده ولم يفرقوا بينهما قابلين روايتهم وإن احتمل الأمرين احتمالاً ظاهراً، وأما **ثالثاً** فبإجماعهم على إحضار الصبيان مجالس الرواية وإسماعهم الحديث ولو لم يعتبر نقله لما أفاد ذلك، وقد يقال: أن ذلك للتبرك ولذلك يحضرون من لا يضبط. قال:

(ومنها الإسلام للإجماع وأبو حنيفة وإن قبل شهادة بعضهم على بعض لم يقبل روايتهم ولقوله تعالى: ﴿إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ﴾ وهو فاسق بالعرف المتقدم واستدل بأنه لا يوثق به كالفاسق وضعف بأنه قد يوثق ببعضهم لتدينه في ذلك) أقول: **الشرط الثاني** لقبول خبراً لواحد الإسلام، **أما أولاً** فبدليل الإجماع: فإن قيل أليس أبو حنيفة يقبل شهادة بعض الكفار على بعض فيلزم في الرواية قلنا نعم لكنه لا يقبل في الرواية قد صرح به وذلك إن شهادتهم قبلت للضرورة صيانة للحقوق إذ أكثر معاملاتهم مما لا يحضره مسلمان، **وأما ثانياً** فلقوله تعالى: ﴿إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ [الحجرات:٦] والكافر فاسق بالعرف المتقدم علم ذلك بالاستقراء وإن كان لا يسمى في العرف المتأخر فاسقاً ويجعل قسيماً له ويعرف بأنه مسلم ذو كبيرة أو صغيرة أصر عليها، وقد استدل بأن الكافر لا يوثق به فلا يقبل قوله قياساً على الفاسق وقيل بإنه ضعيف لأنه قد يوثق بقول بعضهم لظهور تدينه في ذلك الدين مع تحريم الكذب فيه أو في تحريم الكذب، قال:

(والمبتدع بما يتضمن التكفير كالكافر عند المكفر وأما عند غير المكفر فكالبدع الواضحة وما لا يتضمن التكفيران كان واضحاً كفسق الخوارج ونحوه فرده قوم وقبله قوم والرادّان جاءكم فاسق بنبأ هو فاسق القابل نحن نحكم بالظاهر والآية أولى لتواترها وخصوصها

بالفاسق وعدم تخصيصها وهذا مختص بالكافر والفاسق المظنون صدقهما باتفاق قالوا أجمعوا على قبول قتلة عثمان وردّ بالمنع أو بأنه مذهب بعض وأما نحو خلاف البسملة وبعض الأصول وإن ادعى القطع فليس من ذلك لقوة الشبهة من الجانبين وأما من يشرب النبيذ ويلعب بالشطرنج ونحوه من مجتهد ومقلد فالقطع أنه ليس بفاسق وإن قلنا المصيب واحد لأنه يؤدي إلى تفسيق وإيجاب الشافعي الحد لظهور أمر التحريم عنده) أقول: ما ذكرناه حكم الكافر، **وأما** المبتدع فقد يكون مبتدعاً ببدعة تتضمن التكفير وقد يكون ببدعة لا تتضمنه فإن كان يتضمن التكفير فيكفر به قوم ولا يكفر به قوم فمن كفره به فهو عنده كالكافر وقد علمت حكمه ومن لم يكفره به فهو عنده كالبدع الواضحة وسنذكر حكمها، وإن كان لا يتضمن التكفير فإن لم تكن واضحة قبل اتفاقاً وإن كانت واضحة كفسق الخوارج استباحوا الدماء وشنوا الإغارة وأحرقوا وسبوا فرده قوم وقبله قوم قال الرادّ له قد قال تعالى: ﴿إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ [الحجرات: ٦] وهذا فاسق كما مر، وقال القابل: قال عليه الصلاة والسلام: «نحن نحكم بالظاهر» وهذا ظاهر إذا ظن صدقه والمختار الردّ لأن الآية أولى بالعمل بها من الحديث، **فأولاً** لكونها متواترة والحديث آحاداً **وثانياً** لخصوصها بالفاسق وعموم الحديث للفاسق والعدل ودلالة الخاص على ما يتناوله أظهر إذ العام يحتمل عدم تناوله لذلك الخاص لتخصيصه دون الخاص، **وثالثها** لأنها لم تخصص إذ كل فاسق مردوداً لحديث مخصص لإيجاب العمل بكل ظاهر وخبر الكافر والفاسق ظاهر إذا ظن صدقهما ولا يعمل بهما اتفاقاً قالوا: قتل عثمان وهو إمام الحق بدعة واضحة ومع هذا فالصحابة كانوا يقبلون قتلة عثمان شهادة ورواية وهو إجماع على قبول رواية المبتدع بالبدعة الواضحة، **الجواب** لا نسلم القبول إجماعاً، وإن سلمنا فلا نسلم الإجماع على كون ذلك بدعة واضحة حتى يلزم الإجماع على قبول ذي البدعة الواضحة بل كان ذلك مذهباً لبعضهم فإن القتلة لا يرون ذلك وكذلك كثير من الآخرين ويجعلونه اجتهادياً وأما نحو خلاف البسملة وجعلها من القرآن وبعض مسائل الأصول كزيادة الصفات فإنها وإن ادعى الخصم فيها القطع فليس من ذلك أي من البدع الواضحة فيقبل اتفاقاً وإنما لم تكن واضحة لقوة الشبهة من الجانبين كما يتبين في موضعه فهذه حال العقائد، **وأما** ما يتوهم أنه فسق لكونه خللاً في العمل نحو من شرب النبيذ أو لعب بالشطرنج من مجتهد يراهما حلالاً أو مقلد له فيه فالقطع إنه ليس بفاسق، **أما** إذا قلنا: كل مجتهد مصيب فظاهر، وإن قلنا: المصيب واحد فكذلك لأنه يجب على المجتهد العمل بظنه وللمقلد بفتواه فلو فسقنا به لفسقنا بواجب وإنه باطل بالضرورة فإن قيل أليس الشافعي يحدّ بشرب النبيذ مع ما ذكرتم من الوجوب؟ **قلنا**: الصحيح عدم الحد عليه، والشافعي يحدّه لظهور أمر التحريم عنده لا لأنه فاسق ولذلك قال أحدّ شارب النبيذ وأقبل شهادته، قال:

(ومنها رجحان ضبطه على سهوه لعدم حصول الظن) أقول: **الشرط الثالث** رجحان ضبط

الراوي على سهوه إذ مع المرجوحية والمساواة لا يترجح طرف الإصابة فلا يحصل الظن، قال:

(ومنها العدالة وهي محافظة دينية تحمل على ملازمة التقوى والمروءة ليس معها بدعة وتتحقق باجتناب الكبائر وترك الإصرار على الصغائر وبعض الصغائر وبعض المباح وقد اضطرب في الكبائر فروى ابن عمر الشرك بالله وقتل النفس وقذف المحصنة والزنا والفرار من الزحف والسحر وأكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والإلحاد في الحرم، وزاد أبو هريرة: أكل الربا وزاد علي رضي الله عنه: السرقة وشرب الخمر وقيل ما توعد الشارع عليه بخصوصه، وأما بعض الصغائر فما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة وبعض المباح كاللعب بالحمام والاجتماع مع الأرذال والحرف الدينية مما لا يليق به ولا ضرورة) أقول: **الشرط الرابع** عدالة الراوي وهي محافظة دينية تحمل على ملازمة التقوى والمروءة وليس معها بدعة، فقولنا: دينية ليخرج الكافر، وقولنا: محمل على ملازمة التقوى والمروءة ليخرج الفاسق، وقولنا: ليس معها بدعة ليخرج المبتدع إذ هؤلاء لا تقبل روايتهم وهذه لما كانت هيئة نفسية خفية فلا بد لها من علامات تتحقق بها وإنما تتحقق باجتناب أمور أربعة: الكبائر والإصرار على الصغائر وبعض الصغائر وبعض المباح. أما الكبائر فقد اضطرب فيها الرواة، فروى ابن عمر رضي الله عنهما تسعة: الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار من الزحف والسحر وأكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والإلحاد في الحرم. وزاد أبو هريرة: أكل الربا، وزاد علي رضي الله عنه: السرقة وشرب الخمر وربما قيل الكبيرة كل ما توعد عليه الشارع بخصوصه، وقال بعض: كل ما كان مفسدته مثل مفسدة أقلها مفسدة أو أكثر منه فإن مفسدة دلالة الكفار إلى المسلمين ليستأصلوهم أكثر من مفسدة الفرار من الزحف ومفسدة إمساك المحصنة ليزني بها أكثر من مفسدة القذف، ويمكن أن يقال هو ما يدل على قلة المبالاة بالدين دلالة أدنى ما ذكر من الأمور وأما الإصرار على الصغائر فمرجعه العرف وبلوغه مبلغاً ينفي الثقة **وأما** ترك بعض الصغائر فالمراد منها ما يدل على خسة النفس ودناءة الهمة كسرقة لقمة والتطفيف في الوزن بحبة **وأما** ترك بعض المباح فالمراد ما يدل على مثل ذلك كاللعب بالحمام والاجتماع مع الأرذال والحرف الدنيئة كالدباغة والحجامة والحياكة ممن لا يليق به ذلك من غير ضرورة تحمله على ذلك لأن مرتكبها لا يجتنب الكذب غالباً. قال:

(وأما الحرية والذكورة وعدم القرابة والعداوة فمختص بالشهادة) أقول: هذه شروط في الرواية والشهادة وتعتبر في الشهادة شروط لا تعتبر في الرواية كالحرية والذكورة والعدد وعدم القرابة للمشهود له وعدم العداوة للمشهود عليه لأن أمر الشهادة أخلق بالاحتياط لقوة البواعث عليه من الطمع والاهتمام بأمر الخصومات، ولأنه خاص فالمحبة والعداوة تؤثران فيه والخبر عام وأيضاً فالمساهلة فيها بخصوصها أكثر ولذلك نرى من كثرة شهود الزور ما لا

نراه من كثرة رواة المفتري، قال:

(مسألة مجهول الحال لا يقبل وعن أبي حنيفة قوله لنا: الأدلة تمنع من الظرف فخولف في العدل فيبقى ما عداه وأيضاً الفسق مانع فوجب تحقق ظن عدمه كالصبا والكفر قالوا الفسق سبب التثبت فإذا انتفى انتفى قلنا لا ينتفي إلا بالخبرة أو التزكية قالوا نحن نحكم بالظاهر ورد بمنع الظاهر وبنحو ولا تقف قالوا ظاهر الصدق كإخباره بالذكاة وطهارة الماء ونجاسته ورق جاريته ورد بأن ذلك مقبول مع الفسق والرواية أعلى رتبة من ذلك) أقول: مجهول الحال وهو من لا تعلم عدالته لا تقبل روايته وروي عن أبي حنيفة قبول روايته اكتفاء بسلامته من الفسق ظاهراً لنا الأدلة نحو ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦]، ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ﴾ [الأنعام: ١١٦] دلت على المنع من اتباع الظن في المعلوم عدالته وفسقه والمجهول، فخولف في المعلوم عدالته بدليل الإجماع فيبقى فيما عداه معمولاً به فيمتنع اتباع الظن فيه ومنه صورة النزاع وهو المجهول، وأيضاً الفسق مانع بالاتفاق فيجب تحقق ظن عدمه كالصبا والكفر فإنّا لا نقنع بظهور عدمهما ما لم يتحقق، قالوا **أولاً** الفسق شرط وجوب التثبت فإذا انتفى الفسق انتفى وجوب التثبت وههنا قد انتفى الفسق فلا يجب التثبت، **الجواب** لا نسلم أنه ههنا انتفى الفسق بل انتفى العلم به ولا يلزم من عدم العلم بالشيء عدمه والمطلوب العلم بانتفائه ولا يحصل إلا بالخبرة به أو بتزكية خبير به له واعلم أن هذا مبني على أن الأصل الفسق أو العدالة والظاهر أنه الفسق لأن العدالة طارئة ولأنه أكثر. قالوا **ثانياً** قال عليه السلام: «نحن نحكم بالظاهر» وهذا ظاهر إذ يوجب ظناً ولذلك أسلم أعرابي فشهد بالهلال فقبل **الجواب أما أولاً** فبأنّا لا نسلم أن هذا ظاهر بل يستوي فيه صدقه وكذبه ما لم يعلم عدالته وأما قصة الأعرابي فلعله عليه الصلاة والسلام عرف عدالته لأن الإسلام يجب ما قبله ولم يحدث بعدما ينقض العدالة **وأما ثانياً** فلأنه معارض بنحو: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦]، ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ﴾ [الأنعام: ١١٦] قالوا **ثالثاً** هو ظاهر الصدق فيقبل إخباره كإخباره بكون اللحم مذكاة وبكون الماء طاهراً أو نجساً وبرق جاريته التي يبيعها إذ في الكل لا يشترط العدالة ويكتفي بظاهر صدقه، **والجواب أولاً** بأن ذلك ليس محل النزاع إذ محل النزاع ما اشترط فيه عدم الفسق وذلك مقبول مع الفسق اتفاقاً **وثانياً** بأن الرواية أعلى مرتبة من هذه الأمور الجزئية لأنها تثبت شرعاً عاماً فلا يلزم من القبول في ذلك القبول في الرواية. قال:

(الأكثر أن الجرح والتعديل يثبت بقول الواحد في الرواية دون الشهادة وقيل لا فيهما وقيل نعم فيهما الأول شرط فلا يزيد على مشروطه كغيره قالوا شهادة فيتعدد وأجيب بأنه خبر قالوا أحوط أجيب بأن الآخر أحوط والثالث ظاهر) أقول: الأكثر على أن الجرح والتعديل كليهما يثبت بقول العدل الواحد في الرواية ولا يثبت به في الشهادة بل يجب اثنان وقيل لا يثبت بالواحد بل يجب الاثنان فيهما جميعاً وقيل يثبت بالواحد فيهما جميعاً وهو قول القاضي.

قال القائل الأول: التعديل شرط للرواية فلا يزيد على مشروطه أي لا يحتاط فيه إلا ما يحتاط في أصله كغيره من الشروط وقد اكتفى في أصل الرواية بواحد وفي الشهادة باثنين فيكون تعديل كل واحد كأصله واعلم أنه لا يتم مدعاه إلا بأن يبين أنه لا ينقص عن أصله حتى يثبت له أنه يجب في الشهادة اثنان ولم يثبت كما في تعديل شهود الزنا فإنه يكفي اثنان القائلون بالمذهب الثاني **قالوا أولاً** شهادة فيجب التعدد كسائر الشهادات، **وأجيب** بالمعارضة بأنه إخبار فيكفي الواحد كسائر الأخبار وقالوا **ثانياً** اعتبار العدد أحوط لأنه يبعد احتمال العمل بما ليس بحديث، وأجيب بأن الآخر وهو عدم اعتبار العدد أحوط لأنه يبعد احتمال عدم العمل بما هو حديث وأما المذهب **الثالث** فالكلام فيه سؤالاً وجواباً ظاهر مما قلنا إذ يجعل المعارضة في الثاني دليلاً والدليل معارضة فيقال خبر فيكفي الواحد فيعارض بأنه شهادة فلا يكفي أو يقال أحوط فيعارض بأن الآخر أحوط قال:

(مسألة قال القاضي يكفي الإطلاق فيهما وقيل لا فيهما وقال الشافعي رضي الله عنه في التعديل وقيل بالعكس وقال الإمام إن كان عالماً كفى فيهما وإلا لم يكف القاضي إن شهد بغير بصيرة لم يكن عدلاً وفي محل الخلاف مدلس وأجيب بأنه قد يبنى على اعتقاده أولا يعرف الخلاف النافي لو اكتفى لأثبت مع الشك للالتباس فيهما أجيب بأنه لا شك مع أخبار العدل الشافعي لو اكتفى في الجرح لأدى إلى التقليد للاختلاف فيه العكس العدالة ملتبسة لكثرة التصنع بخلاف الجرح الإمام غير العالم يوجب الشك) أقول: قال القاضي أبو بكر: يكفي الإطلاق في الجرح والتعديل ولا حاجة إلى ذكر السبب وقال قوم لا يكفي الإطلاق فيهما بل يجب ذكر السبب وقال الشافعية: يكفي في التعديل دون الجرح وقيل بالعكس أي يكفي في الجرح دون التعديل. وقال الإمام: إن صدر عمن يعلم أسبابهما كفى الإطلاق فيهما وإلا لم يكف فيهما. احتج القاضي بأنه أن من شهد من غير بصيرة له بحالهما لم يكن عدلاً وهو خلاف المفروض وأما ما يقال أنه قد اختلف في سبب الجرح فربما جرح بسبب لا نراه فنقول: مهما أطلق في محل الخلاف كان مدلساً وذلك يقدح في عدالته **وأجيب أولاً** بأنه قد يبنى الجرح على اعتقاده فيما يراه جرحاً حقاً فلا يكون مدلساً، **وثانياً** أنه ربما لا يعرف الخلاف ولا يخطر بباله أصلاً فلا تدليس احتج النافي وهو القائل لا يكفي الإطلاق فيهما بأنه لو اكتفى بالإطلاق لا ثبت ما يثبت مع الشك فيه للالتباس في أسباب الجرح والتعديل وكثرة الخلاف فيه واللازم ظاهر البطلان **الجواب** أنا لا نسلم أنه يثبت مع الشك فإن قول العدل يوجب الظن فإنه لو لم يعرف لم يقل احتج الشافعية على أنه يكفي في التعديل خاصة بأنه لو اكتفى به في الجرح لأدى إلى التقليد واللازم باطل، أما الملازمة فللاختلاف في أسباب الجرح فهو في كون الحديث مردوداً مقلداً للجارح للعمل بمجرد قوله فيما يراه جرحاً وربما لو ذكره لم يره المجتهد جرحاً وأنه بعض مقدمات اجتهاده ولن يكون مجتهداً من يقلد في بعض مقدمات اجتهاده فيكون مقلداً إذ لا واسطة وأما بطلان اللازم فلأن

الاجتهاد هو المقصود من الرواية وكلامنا في المجتهد القائل بالعكس قال العدالة تلتبس على الناس لكثرة التصنع فيها بخلاف الجرح. الإمام قال: لو أثبتنا أحدهما بقول غير العالم بأسبابهما لأثبتنا مع الشك بخلاف العالم فقد عرفت المآخذ والمسألة اجتهادية. قال:

(مسألة الجرح مقدم وقيل الترجيح لنا أنه جمع بينهما فوجب أما عند إثبات معين ونفيه باليقين فالترجيح) أقول: إذا تعارض الجرح والتعديل فالجرح مقدم على التعديل. وقيل: بل التعديل مقدم لنا أن تقدم الجرح جمع للجرح والتعديل فإن غايته قول المعدل أنه لم يعلم فسقاً ولم يظنه فظن عدالته إذ العلم بالعدم لا يتصور والجارح يقول أنا علمت فسقه فلو حكمنا بعدم فسقه كان الجارح كاذباً ولو حكمنا بفسقه كانا صادقين فيما أخبرا به والجمع أولى ما أمكن لأن تكذيب العدل خلاف الظاهر هذا ما إذا أطلقا. **وأما** إذا عين الجارح السبب ونفاه المعدّل بطريق يقيني مثل أن يقول الجارح: هو قتل فلاناً يوم كذا وقال المعدل: هو حي وأنا رأيته بعد ذلك اليوم فيقع بينهما التعارض لعدم إمكان الجمع المذكور وحينئذ يصار إلى الترجيح، قال:

(مسألة حكم الحاكم المشترط العدالة بالشهادة تعديل باتفاق وعمل العالم مثله ورواية العدل ثالثها المختار تعديل إن كان عادته أنه لا يروى إلا عن عدل وليس من الجرح ترك العمل في شهادة ولا رواية لجواز معارض ولا الحد في شهادة الزنا لعدم النصاب ولا بمسائل الاجتهاد ونحوها مما تقدم ولا بالتدليس على الأصح كقول من لحق الزهري، قال الزهري موهماً: أنه سمعه ومثل وراء النهر يعني غير جيحان) أقول: هذه طرق التعديل فمنها حكم الحاكم بمقتضى شهادة أحد فإن كان الحاكم العدل لا يرى العدالة شرطاً في قبول الشهادة لم يكن تعديلاً وإن كان يراه شرطاً فهو تعديل اتفاقاً، وكذا إذا عمل العالم الذي يرى العدالة شرطاً في قبول الرواية بروايته وإنما الخلاف في رواية العدل عنه هل هو تعديل أم لا فيه مذاهب، **أولها** تعديل، إذ الظاهر أنه لا يروى إلا عن عدل. **ثانيها** ليس بتعديل، إذ كثيراً نرى من يروى ولا يفكر ممن يروي، **وثالثها** ـ وهو المختار ـ أنه إن علم من عادته أنه لا يروي إلا عن عدل فهو تعديل وإلا فلا. وأما ترك العمل بشهادته أو بروايته فليس جرحاً له لجواز أن تدلا وتقبلا ولا يرتب عليهما أثرهما لمعارض كرواية أو شهادة أخرى أو فقد شرط آخر غير العدالة وكذلك الحد في شهادة الزنا لعدم تمام النصاب ليس بجرح لأنه لا يدل على فسق وكذلك الحد على المسائل الاجتهادية كشرب النبيذ إذا كان مذهبه ليس جرحاً وكذلك أمثالها من خلاف البسملة ومسائل الأصول مما تقدم في الإجماع وكذلك التدليس من المعاريض ليس بجرح على الأصح وذلك كقول من لحق الزهري[1]. قال الزهري: كذا

---

(١) الزهري: محمد بن مسلم بن عبيد الله بن عبدالله بن شهاب بن عبدالله بن الحارث بن زهرة بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب الإمام العالم أبو بكر القرشي الزهري نزيل دمشق ولد سنة (٥٠هـ) مات سنة (١٢٤).

موهماً أنه سمعه منه ومثل حدثنا فلأن بما وراء النهر وهما أنه يريد بالنهر جيجان وإنما يريد به غيره لأن قصده لذلك غير واضح. قال:

(مسألة الأكثر على عدالة الصحابة وقيل كغيرهم وقيل إلى حين الفتن فلا يقبل الداخلون لأن الفاسق غير معين. وقالت المعتزلة: عدول إلا من قاتل علياً لنا والذين معه أصحابي كالنجوم وما تحقق بالتواتر عنهم من الحد في الامتثال. وأما الفتن فتحمل على اجتهادهم ولا إشكال بعد ذلك على قول المصوّبة وغيرهم) أقول: أكثر الناس على أن الصحابة كلهم عدول وقيل هم كغيرهم فيهم العدل وغير العدل فيحتاج إلى التعديل وقيل هم كغيرهم إلى حين ظهور الفتن أعني بين علي ومعاوية وأما بعدها فلا يقبل الداخلون فيها مطلقاً أي من الطرفين وذلك لأن الفاسق من الفريقين غير معين فكلاهما مجهول العدالة فلا يقبل **وأما** الخارجون عنها فكغيرهم. وقالت المعتزلة: هم عدول إلا من علم أنه قاتل علياً فإنه مردود لنا ما يدل على عدالتهم من الآيات نحو قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ أي عدولاً، وقوله: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠] وقوله: ﴿وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾ [الفتح: ٢٩]. ومن الحديث نحو قوله: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»[(١)] وقوله: «خير القرون قرني ثم من بعدهم الأقرب فالأقرب»[(٢)] وقوله في حقهم: «لو أنفق أحد ملء الأرض ذهباً لما نال مد أُحدهم»[(٣)]. ولنا أيضاً ما تحقق عنهم بالتواتر من الجد في امتثالهم الأوامر والنواهي وبذلهم الأموال والأنفس وذلك ينافي عدم العدالة، **وأما** ما ذكروه من الفتن فيحمل على الاجتهاد أي اجتهدوا فيها فأدى اجتهاد كل إلى ما ارتكبه وحينئذ فلا إشكال سواء قلنا كل مجتهد مصيب وهو ظاهر أو قلنا المصيب واحد لوجوب العمل بالاجتهاد اتفاقاً ولا تفسيق بواجب. قال:

(مسألة الصحابي[(٤)] من رأى النبي عليه الصلاة والسلام وإن لم يرو ولم تطل، وقيل: إن

---

(١) أخرجه الذهبي في ميزان الاعتدال ١٥١١ ـ ٢٢٩٩، ولسان الميزان ٢/٤٨٨ ـ ٥٩٤.

(٢) أخرجه الطبري في المعجم الكبير بلفظ «خير أمتي القرن الذين يلوني ثم الذين يلونني ثم الذين يلوني» ١٨/٢٣٨ وسنن أبي داود: ٤٦٥٧.

(٣) أخرجه الترمذي في السنن بلفظ: لو أنفقت ما في الأرض جميعاً: ٥٢٧.

(٤) الفتوى التي يفتي بها الصحابي لا تخرج عن ستة وجوه:
أولها: أن يكون سمعها من النبي ﷺ.
ثانيها: أن يكون سمعها ممن سمعها.
الثالث: أن يكون فهمها من آية في كتاب الله فهماً خفياً علينا.
الرابع: أن يكون قد اتفق عليه ملؤهم ولم ينتقل إلينا إلا قول المفتي وحده.
الخامس: أن يكون رأيه لكمال علمه باللغة دلالة اللفظ على الوجه الذي انفرد به عنا.
السادس: أن يكون فهم ما لم يروه عن النبي ﷺ، وأخطأ في فهمه وعلى هذا التقرير لا يكون قوله حجة.
[أصول الفقه ـ أبو زهرة ـ ٢١٤].

طالت، وقيل: إن اجتمعا، وهي لفظية وإن ابتنى عليها ما تقدم، لنا يقبل التقييد بالقليل والكثير فكان المشترك كالزيارة والحديث ولو حلف أن لا يصحبه حنث بلحظة قالوا أصحاب الجنة وأصحاب الحديث للملازم، قلنا: عرف في ذلك، قالوا: يصح نفسه عن الوافد والرائي، قلنا: نفي الأخص لا يستلزم نفي الأعم) أقول: قد اختلف في الصحابي، فقيل: هو من رأى الرسول عليه الصلاة والسلام، وإن لم يرو عنه حديثاً ولم تطل صحبته له وقيل إن طالت الصحبة وقيل إن اجتمعا أي طول الصحبة والرواية والحق أن المسألة لفظية وإن ابتنى عليها ما تقدم من عدالة الصحابة لنا أن الصحبة فعل يقبل التقييد بالقليل والكثير بأن يقال صحبه قليلاً أو كثيراً من غير تكرار ولا نقض فوجب جعله للقدر والمشترك بينهما فعاد للمجاز والاشتراك كالزيارة والحديث فإنهما لما احتملا القليل والكثير جعل المحدث والزائر لمن اتصف بالقدر المشترك وأيضاً لو حلف لا يصحب فلاناً فصحبه لحظة حنث بالاتفاق ولو شرط فيه الأمران أو أحدهما لما كان كذلك ولا يخفى إن ذلك إنما يأتي في الصاحب لغة وأما الصحابي بياء النسبة المخصوص في العرف بأصحاب النبي ﷺ فلا، قالوا **أولاً** إذا قيل أصحاب الجنة وأصحاب الحديث فهم الملازمة بينهما ولو كانا لغير الملازم حقيقة لما فهم منه إذ العام لا يفهم منه الخاص بعينه **الجواب** فهم الملازمة بينهما لعرف مجدد لأنه في الوضع كذلك ولم يثبت مثله في الصحابي. قالوا **ثانياً** لولا أن الصحابي يدل على الملازمة لما صح نفيه عن الوافد على الرسول أو الرائي إذ الأصل اطراد الحقيقة وصحة النفي علامة المجاز لكنه يصح إذ يقال لم يكن صحابياً لكنه وفد عليه من بني فلان أو رآه ولم يصاحبه **الجواب** أن المنفي الصحبة بقيد اللزوم أو المطلق الثاني ممنوع بل هو أول المسألة والأول مسلم ولا يفيد المطلوب لأن نفي الأخص وهو الصحبة المقيدة لا يستلزم نفي الأعم وهو الصحبة المطلقة. قال:

(مسألة لو قال المعاصر العدل: أنا صحابي، احتمل الخلاف) أقول: من عاصر الرسول وكان عدلاً إذ قال أنا صحابي وكان مسلماً فدعواه لعدالته صدّق ظاهراً لا قطعاً لأنه متهم بأنه يدعي لنفسه رتبة قال:

(مسألة العدد ليس بشرط خلافاً للجبائي فإنه اشترط خبراً آخراً وظاهراً أو انتشاره في الصحابة أو عمل بعضهم وفي خبر الزنا أربعة والدليل والجواب ما تقدم في خبر الواحد ولا الذكورة ولا البصر ولا عدم القرابة ولا عدم العداوة ولا الإكثار ولا معرفة نسبه ولا العلم بفقه أو عربية أو معنى الحديث لقوله عليه الصلاة والسلام: «نضر الله امرأ» ولا موافقة القياس خلافاً لأبي حنيفة رحمه الله) أقول: قد اشترط في خبر الواحد شروط ليست هي بشروط عندنا كما فعلوا ذلك في التواتر فمنها العدد ولا يشترط خلافاً للجبائي فإنه اشترط أحد **أمور أربعة** إما خبر آخر **وإما** موافقة ظاهر له **وإما** انتشاره بين الصحابة **وإما** عمل بعض الصحابة بموجبه وزاد في خبر يثبت به حكم الزنا أن يرويه أربعة من العدول والدليل على عدم اعتبار

العدد **والجواب** عن الأسئلة الواردة عليه وعن حجج المنكرين ما تقدم في خبر الواحد فمن جانبنا عمل الصحابة والأسئلة عليه بأجوبتها وإنفاذه الآحاد لتبليغ الأحكام ومن جانبهم توقفهم في قبول المنفرد ونحو لا تقف ومنها الذكورة ولا تشترط فتقبل المرأة ومنها البصر فيقبل الأعمى لاتفاق الصحابة عليه، ومنها عدم القرابة فيقبل للوالد ما للولد، ومنها عدم العداوة فتقبل للعدوّ ما على العدوّ لعموم حكم الحديث بخلاف الشهادة ومنها الإكثار من رواية الحديث فيقبل من روى حديثاً واحداً فقط ومنها كون الراوي معروف النسب فيقبل غيره إذ لا مدخل لذلك في الصدق ومنها العلم بالفقه أو العربية أو معنى الحديث فيقبل مع عدمها لقوله عليه الصلاة والسلام: «نضر الله امرأ سمع مني حديثاً فوعاه فرواه كما وعى فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه»[1] ومنها كونه موافقاً للقياس في الحكم اعتبره أبو حنيفة والحق خلافه لأن الاعتماد على خبره والراوي عدل فالظاهر صدقه. قال:

(مسألة إذا قال الصحابي قال ﷺ حمل على أنه سمعه منه وقال القاضي متردد فيبتني على عدالة الصحابة) أقول: هذا شروع في كيفية الرواية والصحابي إذا قال سمعته ﷺ أو أخبرني أو حدثني ونحوه فهو خبر يجب قبوله بلا خلاف وقد اختلف في مسائل وهو يذكرها واحدة واحدة وهذه منها، وهو إذا قال الصحابي قال ﷺ حمل على أنه سمعه بلا واسطة فيقبل وقال القاضي متردد بين أن يكون سمعه منه أو سمعه ممن يرويه عنه للاحتمال وحينئذ فيبتني قبوله على عدالة جميع الصحابة فإن قلنا بعد التهم قبل لأنه يرويه إما بلا واسطة أو بواسطة عدل وإلا لم يقبل إذ قد يرويه عن واسطة ولم يعلم عدالته قال:

(مسألة إذا قال سمعته أمر أو نهي فالأكثر حجة لظهوره في تحققه لذلك قالوا يحتمل أنه اعتقد وليس كذلك عند غيره قلنا بعيد) أقول: إذا قال الصحابي سمعته أمر بكذا أو نهي عن كذا فالأكثر على أنه حجة لأن قوله ذلك ظاهر في تحقق كونه أمراً أو نهياً والعدل لا يجزم بشيء غالباً إلا إذا علمه قالوا يحتمل أنه اعتقد مما سمعه من صيغة أو شاهده من فعل أمر أو نهياً وليس كذلك لكثرة الخلاف والوهم فيه كمن يعتقد أن الأمر بالشيء نهي عن ضده وبالعكس أو أن الفعل يدل على الأمر فيقول أمر أو نهي ولا يراه غيره أمراً ونهياً **الجواب** إن ذلك وإن احتمل فبعيد منهم والاحتمالات البعيدة لا تمنع الظهور. قال:

(مسألة إذا قال أمرنا أو نهينا أو أوجب أو حرم فالأكثر حجة لظهوره في أنه الآمر قالوا يحتمل ذلك وأنه أمر الكتاب أو بعض الأئمة أو عن استنباط قلنا بعيد) أقول: إذا قال الصحابي أمرنا أو نهينا أو أوجب كذا أو حرم أو أبيح وبالجملة فنشيء من الأحكام بصيغة ما لم يسم فاعله فالأكثر على أنه حجة فإنه ظاهر في أن النبي ﷺ هو الآمر والناهي والموجب

---

(١) أخرجه الترمذي في كتاب: العلم عن رسول الله، باب: ما جاء في الحث على تبليغ السماع (الحديث: ٢٥٨٠) وأبو داود كتاب: العلم، باب: فضل نشر العلم (الحديث: ٣١٧٥).

والمحرّم والمبيح كما قال المختص بملك أمرنا أو نهينا فإنه يتبادر أمر ذلك الملك ونهيه وإن كان محتملاً صدوره من الغير بحسب لفظه قالوا يحتمل ذلك أي كونه أمر النبي وأن لا يكون بل يريد به أمر الكتاب أو بعض الأئمة أو أن يكون عن استنباط فإنه إذا قاس فغلب في ظنه أنه مأمور به ويجب العمل بموجبه فيقول عرفا أمرنا **والجواب** أنه احتمال بعيد فلا يدفع الظهور. قال:

(مسألة إذا قال من السنة كذا فالأكثر حجة لظهوره في تحققها عنه خلافاً للكرخي) أقول: إذا قال الصحابي من السنة كذا فالأكثر على أنه حجة لأنه ظاهر في تحقق السنة عن النبي ﷺ وقد خالف الكرخي من الحنفية فيه ولنا وله ما تقدم من الظهور والاحتمال فلا نكرره. قال:

(مسألة إذا قال كنا نفعل أو كانوا فالأكثر حجة لظهوره في عمل الجماعة قالوا لو كان لما ساغت المخالفة قلنا لأن الطريق ظني كخبر الواحد النص) أقول: إذا قال الصحابي كنا نفعل أو كانوا يفعلون كما قالت عائشة رضي الله عنها كانوا لا يقطعون في الشيء التافه فالأكثر أنه حجة لأنه ظاهر في أن الضمير للجميع وأنه أراد عمل الجماعة وأنه حجة قالوا لو كان للجميع لما ساغت المخالفة لأنه إجماع واللازم منتف بالإجماع. **الجواب** منع الملازمة لأن ذلك فيما يكون الطريق قطعياً وههنا الطريق ظني فسوّغت المخالفة كما تسوغ في خبر الواحد وإن كان المنقول به نصاً قاطعاً فإنه مخالفة لظنية الطريق ولا يمنعه قطعية المروي. قال:

(ومستند غير الصحابي قراءة الشيخ أو قراءته عليه أو قراءة غيره عليه أو إجازته أو مناولته أو كتابته بما يرويه فالأول أعلاها على الأصح إلا أنه إذا لم يقصد إسماعه قال قال وحدث وأخبر وسمعته وقرأته عليه من غير نكير ولا ما يوجب سكوتاً من إكراه أو غفلة أو غيرهما معمول به خلافاً لبعض الظاهرية لأن العرف تقريره ولأن فيه إيهام الصحة فيقول: حدثنا أو أخبرنا مقيداً أو مطلقاً على الأصح ونقله الحاكم عن الأئمة الأربعة وقراءة غيره كقراءته وأما الإجازة للموجود المعين فالأكثر على تجويزها والأكثر على منع حدثني وأخبرني مطلقاً وبعضهم مقيداً وأنبأني اتفاق للعرف ومنعها أبو حنيفة وأبو يوسف ولجميع الأمة الموجودين الظاهر قبولها لأنها مثلها وفي نسل فلان أو من يوجد من بني فلان ونحوه خلاف واضح لنا أن الظاهر أن العدل لا يروى إلا بعد علم أو ظن وقد أذن له وأيضاً فإنه ﷺ كان يرسل كتبه مع الآحاد وإن لم يعلموا ما فيها قالوا كذب لأنه لم يحدثه قلنا حدثه ضمناً كما لو قرىء عليه قالوا ظن فلا يجوز الحكم به كالشهادة قلنا الشهادة آكد) أقول: ما مر بحسب ألفاظ الصحابي وأما غير الصحابي فلا بد له من مستند وله مراتب وفي كل مرتبة ألفاظ يروى بها وهذا بيانها أما مستنده أي ما يصح له من أجله أن يروى الحديث ويقبل منه فأمور ستة، قراءة الشيخ عليه أو قراءته على الشيخ أو قراءة غيره على الشيخ بحضوره أو إجازة الشيخ له أن يروى عنه أو مناولته إياه كتاباً يروى عنه ما فيه أو كتابته إليه بما يرويه عنه **وأما** مراتبها وألفاظها

فالأول وهو قراءة الشيخ عليه أعلى المراتب على الأصح دون قراءته على الشيخ وتصديقه وحينئذ إن قصدا إسماعه وحده أو مع غيره قال عند الرواية عنه حدثني أو أخبرني أو سمعته وإن لم يقصد إسماعه قال قال أو حدث أو أخبر ولا يضيفه إلى نفسه فإنه مشعر بالقصد ولم يكن أو سمعته، **وأما** قراءته على الشيخ من غير أن ينكر الشيخ عليه ولا وجود أمر يوجب السكوت عنه من إكراه أو غفلة أو غيرهما من المقدرات المانعة عن الإنكار فقد اختلف في أنه هل يعمل به أو لا فمنعه بعض الظاهرية والصحيح أنه معمول به لأنه يفهم منه عرفاً تقريره وأنه تصديق وأيضاً في سكوته إيهام الصحة وذلك بعيد من العدل عند عدم الصحة، فيقول عند الرواية: حدثنا وأخبرنا قراءة عليه وهل يقول حدثنا وأخبرنا مطلقاً من غير ذكر القراءة قال الحاكم القراءة إخبار على ذلك عهدنا أئمتنا ونقل ذلك عن الأئمة الأربعة **وأما** قراءة غير الشيخ بحضوره بالشروط المذكورة فهو كقراءته **وأما** الإجازة وهو أن يقول: أجزت لك أن تروي عني كذا **أو ما** صح عندك أنه من مسموعاتي أو لك ولغيرك فلان وفلان من الموجودين المعينين فالأكثر على جوازهما وإذا جوّزناها فيقول: أجازني وأخبرني وحدثني إجازة والأكثر على أنه لا يقول: حدثني وأخبرني مطلقاً. وقال بعض: ولا مقيداً أي لا يقول أيضاً: حدثني وأخبرني إجازة لكن يقول: أنبأني بالاتفاق للعرف فإنه إنباء عرفاً وإن كان هو الإخبار لغة يقال للإيذان والإعلام أنباء. قال:

زعم الغراب منبىء الأنباء أن الأحبة آذنوا بفناء
وبذاك نبأني الغراب الأسود وهذا الفعل ينبىء عن العداوة أو المحبه
تنبك العينان ما هو كاتمه

وقد منع الرواية بالإجازة أبو حنيفة وأبو يوسف[1] **وأما** الإجازة لجميع الأمة الموجودين لا لقوم معينين فالظاهر قبولها لأنها مثل الإجازة للموجودين المعينين إذ العام بمثابة تعداد الأفراد ولا فرق بينهما إلا بالاختصار والتطويل ولا مدخل لاختلاف العبارة في مثله **وأما** الإجازة في نسل فلان أو من يوجد من بني فلان من غير تعيين أو نحوه لأهل بلدة كذا ففي صحتها خلاف واضح وهو أولى بالمنع مما قبله فإن إجازة غير الموجود أبعد من إجازة الموجود الغير المعين والمختار صحته لنا في صحة الإجازة الظاهر أن العدل لا يروى إلا بعد العلم أو الظن بروايته وعدالته وقد أذن له فيجب أن يصح لغيره وأيضاً فإنه كان يرسل كتبه مع الآحاد ولم يعلموا ما فيها ليعمل من يراها بموجبها وما ذلك إلا الإجازة فقد علم بذلك بطلان ما يقوله أبو بكر الرازي من أنه إن كان عالماً بمضمون الكتاب جاز كما لو قال

(١) أبو يوسف: يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري الكوفي البغدادي (أبو يوسف) فقيه أصولي مجتهد، ولد عام (١١٣هـ) وتفقه على أبي حنيفة وتوفي عام (١٨٢هـ) من تصانيفه: كتاب الخراج، المبسوط في فروع الفقه الحنفي، كتاب أدب القاضي.

اشهدا عليّ بمضمون هذا الكتاب، قالوا **أولاً** إذا قال: حدثني فقد كذب لأنه لم يحدثه وإنه لا يجوز **الجواب** أنه وإن لم يحدثه صريحاً فقد حدثه ضمناً كما لو قرأ على الشيخ بحضوره فإنه لم يحدثه وتجوز الرواية اتفاقاً قالوا **ثانياً** ظن مستند إلى ما لا تجوز الشهادة عنه فلا تجوز الرواية عنه قياساً على الشهادة **الجواب** الفرق بأن أمر الشهادة آكد من أمر الرواية ولذلك احتيط في الشهادة ما لم يحتط في الرواية فزيد في شروطها ووجب العمل بكتب الرسول وإن لم يعلم مضمونه ولو شهد بمثله لم يجز وأما المناولة والكتابة فمثل الإجازة دليلاً وجواباً فلم يتعرض لهما قال:

(مسألة الأكثر على جواز نقل الحديث بالمعنى للعارف وقيل بلفظ مرادف وعن ابن سيرين منعه، وعن مالك أنه يشدد في الباء والتاء، وحمل على المبالغة في الأولى لنا القطع بأنهم نقلوا عنه أحاديث في وقائع متحدة بألفاظ مختلفة شائعة ذائعة ولم ينكره أحد وأيضاً ما روى عن ابن مسعود وغيره أنه قال: قال رسول الله ﷺ كذا أو نحوه ولم ينكره أحد وأيضاً أجمع على تفسيره بالعجمية فالعربية أولى وأيضاً فإن المقصود المعنى قطعاً وهو حاصل. قالوا: قال عليه الصلاة والسلام: «نضر الله امرأ» قلنا: دعاء له لأنه الأولى ولم يمنع، قالوا: يؤدي إلى الإخلال لاختلاف العلماء في المعاني وتفاوتهم فإذا قدر ذلك مرتين أو ثلاثاً اختل بالكلية وأجيب بأن الكلام فيمن نقل بالمعنى سواء) أقول: قد اختلف في جوازه نقل الحديث بالمعنى[1] والنزاع فيمن هو عارف بمواقع الألفاظ وأما غيره فلا يجوز منه اتفاقاً، والمختار جوازه مع أن الأولى نقله بصورته ما أمكن وقيل إنما يجوز بلفظ مرادف أي بتبديل لفظه بما يرادفه. وروى عن ابن سيرين وأبي بكر الرازي منعه ووجوب نقله بصورته وروى عن مالك أنه كان يشدّد في الباء والتاء في مثل بالله وتالله فلا يجوز أحدهما مكان الآخر مع ترادفهما وتوازيهما وحمل تشديده ذلك على المبالغة في أن الأولى صورته لا أنه يجب صورته لنا القطع أنهم نقلوا عنه أحاديث في وقائع متحدة بألفاظ مختلفة والذي قال عليه الصلاة والسلام واحد قطعاً والباقية نقل بالمعنى وتكرر ذلك وشاع وذاع ولم ينكره أحد فكان ذلك إجماعاً على جوازه عادة ولنا أيضاً أنه قد روي عن ابن مسعود رضي الله عنه وغيره أنهم قالوا: قال رسول الله ﷺ كذا أو نحوه وذلك تصريح بعدم تذكر اللفظ بعينه وأن المروي هو المعنى ولم ينكر عليهم أحد فكان إجماعاً ولنا أيضاً أنه أجمع على جواز تفسيره بالعجمية فتفسيره بالعربية أولى بالجواز لأنه أقرب نظماً وأوفى بمقصود تلك اللغة من لغة أخرى ولنا أيضاً أنّا نعلم أن المقصود في التخاطب إنما هو المعنى ولا عبرة باللفظ قالوا **أولاً** قال عليه

(١) نقل الحديث بالمعنى دون اللفظ حرام على الجاهل بمواقع الخطاب ودقائق الألفاظ أما العالِم بالفرق بين المحتمل وغير المحتمل والظاهر والأظهر، والعام والأعم فقد جوّز له الشافعي ومالك وأبو حنيفة وجماهير الفقهاء أن ينقله على المعنى إذا فهمه، وقال فريق: لا يجوز له إلا إبدال اللفظ بما يرادفه ويساويه في المعنى. [المستصفى ج١/ ١٦٨].

الصلاة والسلام: «نضر الله امرأ» الخ. . . **الجواب** أن هذا لا دلالة له على مطلوبكم فإنه دعاء لمن نقله بصورته لأنه أولى ولم يمنع فيه النقل بالمعنى ويمكن أن يقال أيضاً بالموجب فإن من نقل المعنى أداء كما سمعه ولذلك يقول المترجم: أديته كما سمعته. قالوا: **ثانياً** تجويز ذلك يؤدي إلى الإخلال بمقصود الحديث فإنّا نقطع باختلاف العلماء في معاني الألفاظ وتفاوتهم في تنبه بعضهم على ما لا يتنبه له الآخر فإذا قدر النقل بالمعنى مرتين وثلاثاً ووقع في كل مرة أدنى تغيير حصل بالتكرار تغيير كثير واختل المقصود بالكلية والجواب أن فرض تغيير ما في كل مرة مما لا يتصور في محل النزاع فإن الكلام فيمن نقل المعنى سواء من غير تغيير أصلاً وإلا لم يجز اتفاقاً. قال:

(مسألة إذا كذب الأصل الفرع سقط الكذب واحد غير معين ولا يقدح في عدالتها فإن قال لا أدري فالأكثر يعمل به خلافاً لبعض الحنفية ولأحمد روايتان لنا عدل غير مكذب كالموت والجنون واستدل بأن سهيل بن أبي صالح روى عن أبيه عن أبي هريرة أنه ﷺ قضى باليمين مع الشاهد ثم قال لربيعة: لا أدري، وكان يقول: حدثني ربيعة عني، قلنا: صحيح، فأين وجوب العمل؟ قالوا: لو جاز لجاز في الشهادة قلنا الشهادات أضيق قالوا لو عمل به لعمل الحاكم بحكمه إذا شهد شاهدان ونسي، قلنا: يجب ذلك عند مالك وأحمد وأبي يوسف وإنما يلزم الشافعية) أقول: إذا روي عدل عن عدل ثم كذب الأصل الفرع في روايته عنه وقال لم أر وله هذا فالاتفاق على أنه يسقط أي لا يعمل بذلك الحديث لأن أحدهما كاذب قطعاً من غير تعيين ولا يقدح في عدالتهما لأن واحداً منهما بعينه لم يعلم كذبه وقد كان عدلاً ولا يرفع اليقين بالشك هذا إذا كذب أما إذا قال ما أدري أرويته له أم لا فالأكثر على أنه يعمل به خلافاً لبعض الحنفية ولأحمد فيه روايتان لنا أنه عدل غير مكذب فوجب العمل بروايته كما لو مات الأصل أو جن فإن عدم تذكره دون ذلك قطعاً وقد استدل بأن سهيل بن أبي صالح روى عن أبيه عن أبي هريرة أنهما قالا إنه ﷺ قضى باليمين مع الشاهد فروى عنه ربيعة ثم قال سهيل لربيعة لا أدري أرويته أم لا لأنه قد نسي فكان سهيل إذا روى قال حدثني ربيعة عني أني حدثته عن أبي **والجواب** أنه إنما يدل على الوقوع لا دليل فيه على وجوب العمل به قالوا **أوّلاً** لو جاز ذلك في الرواية جاز مثله في الشهادة واللازم منتف للإجماع على أنه لا تقبل شهادة الفرع مع نسيان الأصل **الجواب** منع الملازمة فإن باب الشهادة أضيق من باب الرواية فقد اعتبر فيه الحرية والذكورة والعدد وامتناع العنعنة وامتناع الحجاب وعينوا له لفظ أشهد دون أعلم قالوا **ثانياً** لو عمل بروايته مع نسيان الأصل لعمل الحاكم بحكمه إذا شهد شاهدان بحكمه في قضية وهو قد نسي حكمه فيها واللازم منتف **والجواب** منع انتفاء اللازم إذ يجب عليه الحكم عند مالك وأحمد وأبي يوسف وإنما يلزم ذلك أصحاب الشافعي حيث لا يوجبون حكمه والجواب من طرفهم إن نسيان الترافع وطول القال والقيل وما آل إليه ذلك من الحكم أبعد من نسيان الرواية فلا يصح القياس قال:

(مسألة إذا انفرد العدل بزيادة والمجلس واحد إن كان غيره لا يغفل مثلهم عن مثلها عادة لم يقبل وإلا فالجمهور يقبل وعن أحمد روايتان لنا عدل جازم فوجب قبوله قالوا ظاهر الوهم فوجب رده قلنا سهو الإنسان بأنه سمع ولم يسمع بعيد بخلاف سهوه عما سمع فإنه كثير فإن تعدد المجلس قبل باتفاق فإن جهل فأولى بالقبول ولو رواها مرة وتركها مرة فكروايتين وإذا أسند وأرسلوه أو رفعه ووقفوه وأوصلوه وقطعوه فكالزيادة) أقول:

إذا انفرد العدل بزيادة في الحديث مثل أن يروى أنه دخل البيت ويروى أنه دخل البيت وصلى فإما أن يتحدد مجلس السماع أو يتعدد، أما إذا اتحد فإن كان من غيره من الرواة في الكثرة بحيث لا يتصور غفلة مثلهم عن مثل تلك الزيادة لم يقبل وإلا فالجمهور على أنه يقبل، وقال بعضهم لا يقبل وعن أحمد فيه روايتان لنا أنه عدل جازم في حكم ظني فوجب قبول قوله وعدم رواية غيره لا يصلح مانعاً إذ الفرض جواز الغفلة، قالوا الظاهر نسبة الوهم إليه لوحدته وتعددهم فوجب رده **الجواب** إن سهو الإنسان فيما لم يسمع حتى يجزم بأنه سمع بعيد جداً بخلاف سهوه عما سمع فإن ذهول الإنسان عما يجري بحضوره لاشتغاله عنه كثير الوقوع وأما إذا تعدد المجلس فيقبل بالاتفاق فإذا جهل كونه واحداً أو متعدداً فأولى بالقبول مما اتحد لاحتمال التعدد وهذا كله إذا تعدد الرواة فلو روى الزيادة عدل واحد مرة وتركها مرة فكذا أي حكمه حكم تعدد الرواة وذلك حكم الاختلاف في الزيادة وأما في غيره مثل أن يسنده عدل ويرسله الباقون أو يرفعه إلى الرسول ووقفه الباقون على الصحابي أو وصله فلم يترك راوياً في البين وقطعوه فتركوه فهي كالزيادة وحكمها حكمها. قال:

(مسألة حذف بعض الخبر جائز عند الأكثر لا في الغاية والاستثناء ونحوه مثل حتى تزهي وإلا سواء بسواء فإنه ممتنع) أقول: هل يجوز حذف بعض الخبر ورواية الباقي الأكثر على أنه جائز إذا كان مستقلاً لأنهما كخبرين، **وأما** إذا تعلق بالمذكور تعلقاً يغير المعنى كما في الغاية نحو لا تباع النخلة حتى تزهي أو الاستثناء نحو لا يباع مطعوم بمطعوم إلا سواء بسواء لم يجز حذفه لاختلال المعنى المقصود قال:

(مسألة خبر[1] الواحد فيما تعم به البلوى كابن مسعود في مس الذكر وأبي هريرة في غسل اليدين ورفع اليدين مقبول عند الأكثر خلافاً لبعض الحنفية لنا قبول الأمة له في تفاصيل الصلاة وفي نحو الفصد والحجامة وقبول الفاسق وهو أضعف قالوا العادة تقضي بنقله متواتراً ورد بالمنع وتواتر البيع والنكاح والطلاق والعتق اتفاق أو كان مكلفاً بإشاعته) أقول: إن من

---

(١) الخبر من حيث احتمال الصدق والكذب وهو ثلاثة أقسام:
الأول: المقطوع بصدقه، الثاني: المقطوع بكذبه وهما ضروب. الثالث: ما لا يقطع بصدقه ولا كذبه وذلك كخبر المجهول فإنه لا يترجح صدقه ولا كذبه وقد يترجح صدقه ولا يقطع كخبر العدل، وقد يترجح كذبه، ولا يقطع كخبر الفاسق. [حصول المأمول: ص٥٤].

القضايا أن تعم به البلوى لحاجة الكل إليه كالصلاة ومقدماتها فهل يسمع فيه خبر الواحد وذلك كخبر ابن مسعود في مس الذكر أنه ينقض الوضوء وكجبر أبي هريرة في غسل اليدين عند القيام من النوم وكما روي عنه عليه الصلاة والسلام أنه كان يرفع يديه عند إرادة الركوع ذهب بعض الحنفية إلى أنه لا يقبل والأكثر على قبوله لنا قبول الأمة له في تفاصيل الصلاة ووجوب الغسل من التقاء الختانين وهما مما تعم به البلوى وأيضاً قبوله في نحو الفصد والحجامة والقهقهة في الصلاة فالحنفية أوجبوا بها الوضوء وهو منها فجوابه وأيضاً قبل القياس في نحوه مع أنه أضعف من خبر الواحد لما ستعرفه فخبر الواحد أولى بالقبول قالوا العادة تقضي في مثله بالتواتر لتوفر الدواعي على نقله ولما لم يتواتر علم كذبه **الجواب** منع قضاء العادة بتواتره لما تقدم من الصور فإن قيل لو صح لوجب عليه أن يلقيه إلى عدد التواتر لئلا يؤدي إلى بطلان صلاة أكثر الناس كالبيع والنكاح والطلاق والعتق قلنا لا نسلم الوجوب وإبطال الصلاة يكون فيمن بلغه خاصة، **وأما** البيع وإخوانه فاتفق فيه التواتر وإن لم يجب أو كان مكلفاً بإشاعته خاصة دون غيره وليس ذلك من العادة في شيء. قال:

(مسألة خبر الواحد في الحد مقبول خلافاً للكرخي والبصري لنا ما تقدم قالوا ادرؤوا الحدود بالشبهات والاحتمال شبهة قلنا لا شبهة كالشهادة وظاهر الكتاب) أقول: خبر الواحد فيما يوجب الحد الأكثر على أنه مقبول خلافاً للكرخي والبصري لنا ما تقدم من أنه عدل جازم في حكم ظني فوجب قبوله قالوا قال عليه الصلاة والسلام: «ادرؤوا الحدود بالشبهات»[1] واحتمال الكذب شبهة فوجب سقوط الحدّ به، **والجواب** لا شبهة مع الحديث الصحيح كما لا شبهة مع الشهادة وظاهر الكتاب وإن قام الاحتمال في الشهادة بالكذب وفي ظاهر الكتاب بأن يراد به غير ظاهره، قال:

(مسألة إذا حمل الصحابي ما رواه على أحد محمليه فالظاهر حمله عليه بقرينة فإن حمله على غير ظاهره فالأكثر على الظهور وفيه قال الشافعي كيف أترك الحديث بقول من لو عاصرته لحججته فلو كان نصاً فيتعين نسخه عنده وفي العمل نظر وإن عمل بخلاف خبره أكثر الأمة فالعمل بالخبر لا إجماع المدينة) أقول: إذا روى الصحابي خبر مجملاً كالقرء وحمله على أحد محمليه فالظاهر حمله عليه لأن الظاهر أنه لم يحمله عليه إلا لقرينة معاينة وإن كان ظاهراً في معنى وحمله على غير ظاهره فالأكثر على أنه يعتبر ظهوره فيحمل على ظاهره وإليه ذهب الشافعي وفيه قال كيف أترك الحديث بقول من لو عاصرته لحاججته أي الصحابي لأن فعله ليس بحجة وقيل يحمل على تأويله وأما لو كان نصاً فيتعين أنه قد نسخ عنده بناسخ اطلع هو عليه ورآه ناسخاً وفي العمل نظر فيمكن أن يقال يعمل بالخبر إذ ربما ظن ناسخاً ولم يكن وأن يقال يعمل بالناسخ لأن خطأه فيه بعيد هذا إذا عمل هو بخلاف

---

(١) أخرجه أبو داود بلفظ: ادرؤوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم. كتاب الصلاة، الباب: ١١٤.

خبره فإن عمل بخلافه أكثر الأمة فالعمل بالخبر متعين إلا أن يكون فيه إجماع أهل المدينة فالعمل بإجماعهم لما مر أنه حجة. قال:

(مسألة الأكثر على أن الخبر المخالف للقياس من كل وجه مقدم وقيل بالعكس أبو الحسين إن كانت العلة بقطعي فالقياس وإن كان الأصل مقطوعاً به فالاجتهاد والمختار إن كانت العلة بنص راجح على الخبر ووجودها في الفرع قطعي فالقياس وإن كان وجودها ظنياً فالوقف وإلا فالخبر لنا أن عمر رضي الله عنه ترك القياس في الجنين للخبر وقال: لولا هذا لقضينا فيه برأينا، وفي دية الأصابع باعتبار منافعها بقوله: في كل أصبع عشر وفي ميراث الزوجة من الدية وغير ذلك وشاع وذاع ولم ينكره أحد وأما مخالفة ابن عباس خبر أبي هريرة توضؤوا مما مسته النار فاستبعاد لظهوره وكذلك هو وعائشة في إذا استيقظ ولذلك قال: فكيف نصنع بالمهراس وأيضاً أخر معاذ العمل بالقياس وأقره ﷺ وأيضاً لو قدم الأضعف والثانية إجماع لأن الخبر مجتهد فيه في العدالة والدلالة والقياس في ستة حكم الأصل وتعليله ووصف التعليل ووجوده في الفرع ونفي المعارض فيهما وفي الأمر أيضاً إن كان الأصل خبراً قالوا: الخبر محتمل الكذب والكفر والضيق والخطأ والتجوز والنسخ وأجيب بأنه بعيد وأيضاً فمتطرق إذا كان الأصل خبراً وأما تقديم ما نقدم فلأنه يرجع إلى تعارض خبرين عمل بالراجح منهما والواقف لتعارض الترجيحين فإن كان أحدهما أعم خص بالآخر وسيأتي) أقول: خبر الواحد إذا خالف القياس فإن تعارضا من وجه دون وجه فالجمع ما أمكن كما سيأتي وإن خالفه من كل وجه بأن يبطل كل واحد منهما ما يثبته الآخر بالكلية فالأكثر على أن الخبر مقدم وقيل بالعكس أي القياس مقدم وقال أبو الحسين البصري إن كانت العلة ثابتة بدليل قطعي فالقياس مقدم وإن كان حكم الأصل مقطوعاً به خاصة دون العلة فالاجتهاد فيه واجب حتى يظهر دليل أحدهما فيتبع وإلا فالخبر مقدم والمختار أنه إن كانت العلة تثبت بنص راجح على الخبر في الدلالة فإن كان وجود العلة في الفرع قطعياً فالقياس مقدم وإن كان وجودها فيه ظنياً فالتوقف وإلا أي وإن ثبتت العلة لا بنص راجح فالخبر مقدم، لنا في تقديم الخبر حيث يقدم أن عمر رضي الله عنه ترك القياس بالخبر في مسألة الجنين أنه ﷺ أوجب فيه الغرة وقال لولا هذا لقضينا فيه برأينا أي بالقياس ولولا لانتفاء الشيء لثبوت غيره فدل على أنه انتفى العمل بالقياس لثبوت الخبر وكذا في دية الأصابع حيث رأى أنها تتفاوت باعتبار منافعها فتركه الخبر الواحد أنه قال في كل أصبع عشر وكذا في ميراث الزوجة من دية زوجها وكان يرى أن الدية للورثة ولم يملكها الزوج فلا ترث الزوجة منها فأخبر أن الرسول أمر بتوريثها منها فرجع إليه إلى غير ذلك من الصور التي يشهد بها كتب السير وشاع ذلك وذاع ولم ينكره أحد فكان إجماعاً فإن قيل هذا معارض بأن ابن عباس خالف خبر أبي هريرة وهو قوله: توضؤوا مما مسته النار بالقياس فقال ألا نتوضأ بماء الحميم فكيف نتوضأ بما عنه نتوضأ وبأن ابن عباس وعائشة رضي الله عنهما خالفا خبره وهو أنه قال: قال عليه الصلاة

والسلام: «وإذا استيقظ أحدكم من النوم فلا يغمس يده في الإناءة فإنه لا يدري أين باتت يده»[1] بالقياس فقالا: كيف نصنع بالمهراس أي إذا كان فيه ماء ولم يدخل فيه اليد فكيف نتوضأ منه، **الجواب** أنهما لم يخالفاه للقياس بل لاستبعادهما له لظهور خلافه ولذلك صرحا بما يدل على ظهور خلافه فقالا فكيف نصنع بالمهراس ولنا أيضاً حديث معاذ أخر فيه القياس عن الخبر وأقره ﷺ فكان الخبر مقدماً، ولنا أيضاً أنه لو قدم القياس لقدم الأضعف واللازم ممتنع إجماعاً بيان الملازمة أن الخبر يجتهد فيه في أمرين عدالة الراوي ودلالة الخبر والقياس يجتهد فيه في أمور ستة حكم الأصل وتعليله في الجملة وتعيين الوصف الذي به التعليل ووجود ذلك الوصف في الفرع ونفي المعارضة في الأصل ونفيه في الفرع هذا إذا لم يكن الأصل خبراً فإن كان خبراً وجب الاجتهاد في الستة مع الأمرين المذكورين وهما العدالة والدلالة وظاهر أن ما يجتهد فيه في مواضع أكثر فاحتمال الخطأ فيه أكثر فالظن الحاصل به أضعف، قالوا الاحتمال في القياس أقل فكان أولى، وذلك أن الخبر يحتمل باعتبار العدالة كذب الراوي وفسقه وكفره وخطأه وباعتبار الدلالة التجوز وباعتبار حكمه النسخ والقياس لا يحتمل شيئاً من ذلك **الجواب** أنها احتمالات بعيدة فلا تمنع الظهور وأيضاً فيأتي مثلها في القياس إذا كان أصله خبراً وأنتم لا تفصلون فتقدمون القياس مطلقاً فهذا دليلنا فيما يقدّم فيه الخبر وأما تقديم ما تقدم من القياس على الخبر وهو إذا كانت العلة ثابتة بنص راجح ووجودها في الفرع قطعياً فلأنه يرجع إلى تعارض الخبرين وأحدهما راجح فيقدم الراجح وأما الوقف فيما أوجبنا فيه الوقف وهو إذا كانت العلة بنص راجح ووجودها في الفرع ظنياً فلتعارض الترجيحين ترجيح خبر القياس بما ذكرنا من كونه راجحاً وترجيح الخبر الآخر لقلة المقدمات لعدم انضمام القياس إليه هذا كله إذا كانا عامين أو خاصين فأما إذا كان أحدهما أعم والآخر أخص فالأعم يخصص بالأخص وسيأتي في باب العموم والخصوص تفصيله. قال:

(مسألة المرسل قول غير الصحابي قال ﷺ: «ثالثها»، قال الشافعي رضي الله عنه: أن أسنده غيره أو أرسله وشيوخهما مختلفة أو عضده قول صحابي أو أكثر العلماء أو عرف أنه لا يرسل إلا عن عدل قبل ورابعها إن كان من أئمة النقل قبل وإلا فلا وهو المختار. لنا أن إرسال الأئمة من التابعين كان مشهوراً مقبولاً ولم ينكره أحد كابن المسيب والشعبي والنخعي والحسن وغيرهم فإن قيل يلزم أن يكون المخالف خارقاً، قلنا: خرق الإجماع الاستدلالي أو الظني لا يقدح وأيضاً لو لم يكن عدلاً عنده لكان مدلساً في الحديث قالوا لو قبل لقبل مع الشك لأنه لو سئل لجاز أن لا يعدل، قلنا: في غير الأئمة، قالوا: لو قبل لقبل في عصرنا، قلنا: لغلبة الخلاف فيه، أما إن كان من أئمة النقل ولا ريبة تمنع قبل قالوا: لا يكون للإسناد

---

(١) أخرجه مسلم. كتاب: الطهارة، باب: كراهة غمس المتوضىء يده في الإناء. (الحديث: ٤١٦).
وأحمد: كتاب باقي مسند المكثرين، باب: مسند أبي هريرة (الحديث: ٦٩٨١).

معنى، قلنا: **فائدته في أئمة النقل تفاوتهم ورفع الخلاف القائل مطلقاً تمسكوا بمراسيل التابعين ولا يفيدهم تعميماً قالوا: إرسال العدل يدل على تعديله قلنا نقطع بأن الجاهل يرسل ولا يدري من وراءه وقد أخذ على الشافعي فقيل إن أسند فالعمل بالمسند وهو وارد وإن لم يسند فقد انضم غير مقبول إلى مثله ولا يرد بأن الظن قد يحصل أو يقوى بالانضام والمنقطع أن يكون بينهما رجل وفيه نظر والموقوف أن يكون قول صحابي أو من دونه)** أقول: ما ذكرناه كله حكم المسند وأما المرسل فهو أن يقول: عدل ليس بصحابي، قال ﷺ: كذا، وفيه مذاهب، **أحدها** يقبل **وثانيها** لا يقبل **وثالثها** وهو قول الشافعي أنه لا يقبل إلا بأحد أمور خمسة: أن يسنده غيره أو يرسله آخر وعلم أن شيوخهما مختلفة أو أن يعضده قول صحابي أو أن يعضده قول أكثر أهل العلم أو أن يعلم من حاله أنه لا يرسل إلا بروايته عن عدل **ورابعها** أنه إن كان الراوي من أئمة نقل الحديث قبل وإلا لا يقبل وهذا هو المختار لنا إرسال الأئمة من التابعين كان مشهوراً مقبولاً فيما بينهم ولم ينكره أحد فكان إجماعاً، وذلك كإرسال ابن المسيب والشعبي وإبراهيم النخعي والحسن البصري وغيرهم فإن قيل: لو كان كما ذكرتم لكان ذلك إجماعاً فكان المخالف له خارقاً للإجماع فيكفر أو يخطأ قطعاً واللازم منتف بالاتفاق، **والجواب** كون المخالف خارقاً أو مخطأ قطعاً إنما هو في الإجماع المعلوم ضرورة وأما الثابت بالاستدلال أو بالأدلة الظنية فلا، ولنا أيضاً أنه لو لم يكن المروي عنه عدلاً عنده لكان الجزم بالإسناد بروايته الموهم لأنه سمع من عدل تدليساً في الحديث وهو بعيد من أئمة النقل قالوا: **أولاً** لو قبل المرسل لقبل مع الشك فيه واللازم منتف بالاتفاق بيان الملازمة أنه لو سئل عن الراوي هل هو عدل جاز أن لا يعدّله كما يجوز أن يعدّله ومع احتمال عدم التعديل يبقى الشك ولا يحصل الظن، **الجواب** أن هذا الاحتمال إنما يأتي في غير أئمة النقل **وأما** الأئمة فالظاهر أنهم لا يجزمون إلا عمن لو سئلوا لعدّلوه قالوا **ثانياً** لو قبل المرسل لقبل في عصرنا إذ لا تأثير للزمان فيه واللازم منتف اتفاقاً **الجواب** منع الملازمة لغلبة ذلك أي الإرسال عمن لو سئل عنه لم يعدّل فإن أهل زماننا يرسلون غالباً ولا يدرون ممن يروون هذا في غير أئمة النقل وأما أئمة النقل فإن لم يكن ثمة ريبة تمنع القبول فإنه يقبل وهذا إشارة إلى منع انتفاء اللازم **والحاصل** منع الملازمة في غير محل النزاع ومنع انتفاء اللازم فيما هو محل النزاع قالوا **ثالثاً** لو جاز العمل بالمرسل لما كان لذكر الإسناد فائدة فكان اتفاقهم على ذكر الإسناد إجماعاً على العبث وذلك محال عادة، **والجواب** منع الملازمة بل فائدته في غير أئمة النقل ظاهر وهي في أئمة النقل **تفاوت** رتبهم للترجيح عند التعارض وفي القبيلين **رفع** الخلاف إذا اختلف في المرسل ولم يختلف في المسند القائلون بقبول المرسل مطلقاً سواء كان راويه من أئمة النقل أم لا. قالوا **أولاً** تمسكوا بمراسيل التابعين كما ذكرناه إلى آخره وذلك لا يفسدهم تعميماً فإن من ذكرنا من الشعبي والنخعي والحسن كلهم من أئمة النقل فلم يجب في غير الأئمة قالوا **ثانياً** العدل إذا أرسل غلب على

الظن أن المنقول عنه عدل وإلا لم يجزم بما نقله، **الجواب** منع ذلك في غير الأئمة لأنّا نقطع أن الجاهل يرسل ولا يدري ممن رواه فضلاً عن صفته التي هي العدالة ولذلك لم يقبل في عصرنا، واعلم أن بعض الناس أخذ على الشافعي حيث قال يقبل المرسل إذا أسنده غيره الخ وقال أما اشتراطه إسناد غيره فباطل إذا العمل حينئذ بالمسند وزعم المصنف إن هذا وارد عليه وقد يقال مقصوده إذا لم تثبت عدالة ذلك الإسناد أو أنه لا يحتاج إليه **وأما** غير ذلك من الشروط وهي الأربعة غير الإسناد فباطل أيضاً لأن شيئاً منها ليس بدليل وإلا فالعمل به فقد انضم غير مقبول إلى غير مقبول فلا يكون مقبولاً وهذا غير وارد فإن الظن قد لا يحصل **بأحدهما أولاً** يقوى بحيث يجب العمل به ويحصل أو يقوى بانضمام الآخر إليه وههنا اصطلاحات للمحدثين فافهمها المنقطع أن يكون بين الراويين رجل ولم يذكر وفي قبوله نظر يعرف مما ذكر في المرسل الموقوف هو أن يكون قول الصحابي أو من دونه كالتابعي وأمره ظاهر فإنه مردود. قال:

(الأمر حقيقة في القول المخصوص اتفاقاً وفي الفعل مجاز وقيل مشترك وقيل متواطىء لنا سبقه إلى الفهم فلو كان متواطئاً لم يفهم منه الأخص كحيوان في إنسان واستدل لو كان حقيقة لزم الاشتراك فيخل بالتفاهم فعورض بأن المجاز خلاف الأصل فيخل بالتفاهم وقد تقدم مثله والتواطؤ مشتركان في عام فيجعل اللفظ له دفعاً للمعذورين وأجيب بأنه يؤدي إلى رفعهما أبداً فإن مثله لا يتعذر وإلى صحة دلالة الأعم على الأخص وأيضاً فإنه قول حادث هنا) أقول: فرغ من السند وشرع في المتن، مما يشترك فيه الكتاب والسنة والإجماع فمنه أمر ونهي وعام وخاص ومطلق ومفيد ومجمل ومبين وظاهر ومؤوّل ومنطوق ومفهوم فبدأ بالأمر آتياً عليها بما ذكرنا من الترتيب فالأمر، ولا نعني به مسماه كما هو المتعارف في الأخبار عن الألفاظ أن يلفظ بها والمراد مسمياتها بل لفظة الأمر وهو «ا م ر» كما يقال زيد مبتدأ وضرب فعل ماض وفي حرف جر وإنه حقيقة في القول المخصوص اتفاقاً وإنه قسم من الكلام وقد يطلق على الفعل فالأكثر على أنه فيه مجاز وقيل مشترك بين القول المخصوص والفعل وقيل متواطىء فيهما أي هو للقدر المشترك بينهما لنا سبق القول المخصوص إلى الفهم عند إطلاقه فكان حقيقة فيه غير مشترك بينهما وإلا لبادر الآخر أو لم يتبادر شيء منهما وهو ظاهر وليس متواطئاً وإلا لكان أعم من القول المخصوص ولم يفهم منه القول المخصوص لأن الأعم لا يدل على الأخص كما لا يفهم من الحيوان الإنسان خاصة، واستدل بأنه لو كان حقيقة في الفعل لكان مشتركاً إذ لا يشك في أنه حقيقة في القول المخصوص واللازم باطل لأن الاشتراك يخل بالتفاهم، **الجواب** أنه لو لم يكن حقيقة للزم المجاز واللازم باطل لأنه يخل بالتفاهم كل بوجوه ترجيحه التي مرت وإليه الإشارة بقوله وقد تقدم مثله القائلون بالتواطؤ قالوا أمران يشتركان في عام وهو مفهوم **أحدهما** فوجب جعله لذلك العام دفعاً للاشتراك والمجاز فإن كليهما محذوران لإخلالهما بالتفاهم

الجواب أما **أولاً** فبأنه إنما يستقيم لو لم يدل دليل على خلافه وإلا لوجب رفع الاشتراك والمجاز أصلاً، إذ ما من معنيين إلا ويجري فيه ذلك وأما **ثانياً** فبأنه يؤدي إلى صحة دلالة الأعم على الأخص كما ذكرنا وأما **ثالثاً** فبأنه قول حادث يرفع كونه حقيقة في القول المخصوص بخصوصه وأنه مجمع عليه فوجب ردّه.

(قال حد الأمر اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء) أقول: ذكر للأمر حدود فمنها صحيح ومنها مزيف فالصحيح عنده أنه اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء فالاقتضاء جنس، وقوله: غير كف يخرج النهي لما علمت أنه يقتضي الكف وهو فعل، وقوله: على سبيل الاستعلاء يخرج ما على سبيل التسفل وهو الدعاء وما على سبيل التساوي وهو الالتماس واشترط الاستعلاء كما هو رأي أبي الحسين ولم يهمل هذا الشرط كما هو رأي الأشعري ولم يشترط العلو كما هو رأي المعتزلة لذمهم الأدنى بأمر الأعلى ويرد عليه كف بنفسك فإنه أمر بالكف وأن الحق أنه لا يشترط الاستعلاء لقوله تعالى حكاية عن فرعون: ﴿فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾ [الشعراء: ٣٥].

(قال: قال القاضي والإمام: القول المقتضى طاعة المأمور بفعل المأمور به ورد بأن المأمور مشتق منه وإن الطاعة موافقة الأمر فيجيء الدور فيهما وقيل خبر عن الثواب على الفعل وقيل عن استحقاق الثواب ورد بأن الخبر يستلزم الصدق أو الكذب والأمر يأباهما) أقول: **وأما** المزيف من حد الأمر فذكر أصحابنا فيه وجوهاً والمعتزلة وجوهاً، **أما** أصحابنا فقال القاضي: الأمر هو القول المقتضى طاعة المأمور بفعل المأمور به وارتضاه الجمهور واعترض عليه بأنه مشتمل على الدور أي هو تعريف له بما لا يعرف إلا به من **وجهين أحدهما** أن المأمور وهو واقع في الحد مرتين مشتق من الأمر فتتوقف معرفته على معرفة الأمر لأن معنى المشتق منه موجود في المشتق مع زيادة فيكون تعريف الأمر به دوراً **وثانيهما** أن الطاعة موافقة الأمر والمضاف من حيث هو مضاف لا يعرف إلا بمعرفة المضاف إليه فإذا قد ظهر أنه يجيء الدور فيهما أي بحسب لفظ المأمور والطاعة واعلم أنه يمكن دفع الدور بأنا إذا عرّفنا الأمر من حيث هو كلام كفانا ذلك في أن نعلم المخاطب به وهو المأمور وما يتضمنه وهو المأمور به وفعل مضمونه وهو طاعته ولا يتوقف على معرفة حقيقة الأمر المطلوب بمعرفتها فلا دور، أو نقول تميز الأمر غير تصور حقيقته ثم تميزه كاف في معرفة هذه الأمور والمطلوب تصوّر حقيقته وقد مر مثله، **وقال قوم**: أنه خبر عن الثواب على الفعل **وآخرون**: أنه خبر عن استحقاق الثواب على الفعل لئلا يلزم الخلف في خبره عند العفو واعترض عليهما بأن الخبر يستلزم أما الصدق أو الكذب إذ لا يخلو عن **أحدهما قطعاً** والأمر ينافيهما فإنه لا يكون صدقاً ولا كذباً أبداً وتنافي اللازمين دليل تنافي الملزومين وكيف يجعل أحد المتنافيين جنساً للآخر.

(قال المعتزلة: لما أنكروا كلام النفس قالوا: قول القائل لمن دونه افعل ونحوه ويرد التهديد وغيره والمبلغ والحاكي والأدنى، وقال قوم: صيغة افعل بتجردها عن القرائن الصارفة عن الأمر وفيه تعريف الأمر بالأمر وإن أسقطه بقيت صيغة أفعل مجردة، وقال قوم: صيغة بإرادات ثلاث وجود اللفظ ودلالته على الأمر والامتثال فالأول عن النائم والثاني عن التهديد ونحوه والثالث عن المبلغ وفيه تهافت لأن المرادان كان اللفظ فسد لقوله وإرادة دلالتها على الأمر وإن كان المعنى فسد لقوله الأمر صيغة افعل وقال قوم الأمر إرادة الفعل ورد بأن السلطان لو أنكر متوعداً بالإهلاك ضرب سيد لعبده فادعى مخالفته فطلب تمهيد عذره بمشاهدته فإنه يأمر ولا يريد لأن العاقل لا يريد هلاك نفسه وأورد مثله على الطلب لأن العاقل لا يطلب هلاك نفسه وهو لازم والأولى لو كان إرادة لوقعت المأمورات كلها لأن معنى الإرادة تخصيصه بحال حدوثه فإذا لم يوجد لم يتخصص) أقول: هذه من الحدود المزيفة للأمر التي ذكرها المعتزلة وأنهم لما أنكروا كلام النفس وكان الطلب نوعاً منه لم يمكنهم أن يحدوه به فتارة حدوه باعتبار اللفظ وتارة باقتران صفة الإرادة وتارة جعلوه نفس صفة الإرادة أما باعتبار اللفظ، فقالوا هو قول القائل لمن دونه: افعل ورد بأنه يرد على طرده قول القائل افعل لمن دونه تهديداً أو تعجيزاً أو غيرهما فإنه يرد لخمسة عشر معنى وأيضاً يرد على طرده قول القائل افعل لمن دونه إذا صدر عن مبلغ لأمر الغير أو حاك له وأيضاً يرد على عكسه افعل إذا صدر عن الأدنى على سبيل الاستعلاء ولذلك يذم بأنه أمر من هو أعلى منه وقد يجاب عن الأول بأن المراد قول افعل مراداً به ما يتبادر منه عند الإطلاق وعن الثاني أنه ليس قولاً لغيره افعل وعن الثالث بمنع كونه أمراً عندهم لغة وإن سمي به عرفاً وقال قوم هو صيغة افعل مجردة عن القرائن الصارفة عن الأمر واعترض عليه بأنه تعريف الأمر بالأمر ولا يعرف الشيء بنفسه وإن أسقط هذا القيد بقي صيغة الأمر مجردة فلزم تجرده مطلقاً حتى عما يؤكد فيه كونه أمراً وقد يجاب عنه بأن المراد القرائن الصارفة عما يتبادر منها إلى الفهم عند إطلاقها **وأما** باعتبار ما يقترن بالصيغة من الإرادة فقال قوم صيغة افعل بإرادات ثلاث إرادة وجود اللفظ وإرادة دلالتها على الأمر وإرادة الامتثال واحترز بالأولى عن النائم إذ يصدر عنه صيغة افعل من غير إرادة وجود اللفظ وبالثانية عن التهديد والتخيير والإكرام والإهانة ونحوها **وبالثالثة** عن الصيغة التي تصدر عن المبلغ والحاكي فإنه لا يريد الامتثال واعترض عليه بأن فيه تهافتاً لأن المراد بالأمر إن كان هو اللفظ فسد لقوله: وإرادة دلالتها على الأمر واللفظ غير مدلول عليه وإن كان المعنى فسد لقوله: الأمر صيغة افعل والمعنى ليس صيغة وقد يجاب **بأن** المراد في **أحدهما** اللفظ وفي الآخر المعنى لأنه يقال عليهما **وأما** باعتبار نفس الإرادة فقال قوم الأمر إرادة الفعل واعترض بأنه لو أنكر سلطان ضرب سيد لعبده متوعداً له بالإهلاك إن ظهر أنه لا يخالف أمره والسيد يدعي مخالفة العبد له في أوامره ليدفع عن نفسه الهلاك فإنه يأمر عبده بحضرة السلطان ليعصيه ويشاهد السلطان عصيانه له فيزول إنكاره

ويخلص من الهلاك فههنا قد أمره وإلا لم يظهر عذره وهو مخالفة الأمر ولا يريد منه الفعل لأنه لا يريد ما يفضي إلى هلاك نفسه وإلا كان مريد الهلاك نفسه وأنه محال وقد أجيب عنه بأن مثله يجيء في الطلب لأن العاقل لا يطلب ما يستلزم هلاكه وإلا كان طالباً لهلاكه وهو لازم وقد يدفع بالمنع إذا علم أن طلبه لا يفضي إلى وقوعه وذكر المصنف أن الأولى في إبطال كون الأمر هو الإرادة أنه لو كان الأمر هو الإرادة لوقعت المأمورات كلها لأن الإرادة تخصص الفعل بحال حدوثه وإذا لم يوجد لم يحدث فلا يتصور تخصيصه بحال حدوثه.

(قال والقائلون بالنفسي اختلفوا في كون الأمر له صيغة تخصه والخلاف عند المحققين في صيغة افعل والجمهور حقيقة في الوجوب أبو هاشم في الندب وقيل للطلب المشترك وقيل مشترك الأشعري والقاضي بالوقف فيهما وقيل مشترك فيهما وفي الإباحة وقيل للإذن المشترك في الثلاثة الشيعة مشترك في الثلاثة والتهديد لنا ثبوت الاستدلال بمطلقها على الوجوب شائعاً متكرراً من غير نكير كالعمل بالأخبار واعترض بأنه ظن وأجيب بالمنع ولو سلم فيكفي الظهور في مدلول اللفظ وإلا تعذر العمل بأكثر الظواهر وأيضاً ما منعك أن لا تسجد إذ امرتك والمراد قول اسجدوا وأيضاً إذا قيل لهم اركعوا ذم على مخالفة أمره وأيضاً تارك المأمور به عاص بدليل ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِى﴾ وأيضاً فليحذر الذين يخالفون عن أمره والتهديد دليل الوجوب واعترض بأن المخالفة حملت على مخالفة من إيجاب وندب وهو بعيد قولهم مطلق قلنا بل عام وأيضاً فنقطع بأن السيد إذا قال لعبده خط هذا الثوب ولو بكتابة أو إشارة فلم يفعل عدّ عاصياً واستدل بأن الاشتراك خلاف الأصل فنثبت ظهوره في أحد الأربعة والتهديد والإباحة بعيد والقطع بالفرق بين ندبتك إلى أن تسقيني وبين اسقني ولا فرق إلا اللوم وهو ضعيف لأنهم إن سلموا الفرق فلأن ندبتك نص واسقني محتمل) أقول: القائلون بالكلام النفسي اختلفوا في أن الأمر هل له صيغة تخصه قال إمام الحرمين وغيره من المحققين هذه الترجمة خطأ فإنه لا يختلف في أن التعبير عنه ممكن مطلقاً ومقيداً في وجوب أو ندب مثل أوجبت وندبت وحتمت وسننت قالوا والخلاف إنما هو في صيغة افعل وما في معناها فقال الجمهور أنها حقيقة في الوجوب فقط وقال أبو هاشم في الندب فقط وقيل للطلب وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب وقيل مشترك بين الوجوب والندب اشتراكاً لفظياً وقال الأشعري والقاضي بالوقف فيهما أي لا يدري أهو للوجوب أو الندب وقيل مشترك بين ثلاثة معان الوجوب والندب والإباحة وقيل للقدر المشترك بين الثلاثة وهو الإذن وقالت الشيعة هو مشترك بين أربعة أمور: الوجوب والندب والإباحة والتهديد، لنا على أنه للوجوب ثبت أن الأئمة الماضين كانوا يستدلون بصيغة الأمر مطلقة مجردة عن القرائن على الوجوب وقد شاع ذلك وتكرر ولم ينكر عليهم أحد كالعمل بالأخبار سواء فالكلام عليه ما تقدم في الأخبار تقريراً واعتراضاً وجواباً واعترض عليه بأنه ظن في الأصول فلا يجزىء وأجيب بمنع كونه ظناً ولو سلم فيكفي الظهور ونقل الآحاد في مدلولات الألفاظ وإلا تعذر

العمل بأكثر الظواهر إذ المقدور فيها إنما هو تحصيل الظن بها وأما القطع فلا سبيل إليه البتة، ولنا أيضاً قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ والمراد به اسجدوا في قوله: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ﴾ [البقرة: ٣٤] هذا السؤال في معرض الإنكار والاعتراض ولولا أن صيغة اسجدوا للوجوب لما كان متوجهاً وكان له أن يقول إنك ما ألزمتني فعلام اللوم والإنكار ولنا أيضاً قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ ﴿٤٨﴾﴾ [المرسلات: ٤٨] ذمهم على مخالفتهم الأمر وهو معنى الوجوب ولنا أيضاً أن تارك المأمور به عاص وكل عاص متوعد وهو دليل الوجوب، **أما الأول** فلقوله ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾ أي: تركت مقتضاه إجماعاً **وأما الثاني** فلقوله: ﴿وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ﴾ [الجن: ٢٣] **والثالث** بين ولنا أيضاً قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٢٣] هدد مخالف الأمر والتهديد دليل الوجوب واعترض عليه **بوجهين**: **أحدهما** أن هذا مبني على أن يخالفه الأمر ترك المأمور به وليس كذلك بل هو حمله على ما يخالفه بأن يكون للوجوب أو الندب فيحمل على غيره، **والجواب** إن هذا بعيد والظاهر المتبادر إلى الفهم إذا قيل خالف أمره أنه ترك المأمور به فلا يصرف عنه إلا لدليل **وثانيهما** أن قوله عن أمره مطلق فلا يعم، **والجواب** لا نسلم أنه مطلق بل عام والمصدر إذا أضيف كان عاماً مثل ضرب زيد وأكل عمرو ولنا أيضاً أنا نقطع أن السيد إذا قال لعبده خط هذا الثوب ولو بكتابة أو إشارة فضلاً عن التصريح من القول فلم يفعل عدّ عاصياً ولا معنى للوجوب إلا ذلك وقد استدل بأن الاشتراك خلاف الأصل فيكون حقيقة لأحد الأربعة فقط مجازاً في الباقي ثم إنه ليس حقيقة في الإباحة ولا في التهديد لأنه بعيد إذ يقتضي الأمر ترجيح الفعل قطعاً وليس للندب أيضاً لأنّا نجد الفرق الضروري بين اسقني وندبتك إلى أن تسقيني ولا فرق إلا الذم في اسقني وعدم الذم في ندبتك إلى أن تسقيني ولو كان للندب لم يكن فرق فتعين كونه للوجوب ولأنه تحقق الذم على الترك وهو حقيقة الوجوب وهذا ضعيف لأنهم يمنعون الفرق وإن سلموه فلا يسلمون أنه ليس إلا الذم وعدمه بل هو إن ندبتك نص في الندب واسقني يحتمل الندب والوجوب.

(قال: الندب إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم فرده إلى مشيئتنا ورد بأنه إنما رده إلى استطاعتنا وهو معنى الوجوب مطلق الطلب يثبت الرجحان ولا دليل مقيد فوجب جعله للمشترك دفعاً للاشتراك قلنا بل يثبت التقييد ثم فيه إثبات اللغة بلوازم الماهيات، الاشتراك يثبت الإطلاق والأصل الحقيقة القاضي لو ثبت لثبت بدليل إلى آخره قلنا بالاستقراءات المتقدمة الإذن المشترك كمطلق الطلب) أقول: هذه شبهة المخالفين فالقائلون بأنه للندب قالوا: قال ﷺ: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم»[1] فرده إلى مشيئتنا وهو معنى

(١) أخرجه مسلم، كتاب: الفضائل. باب: وجوب امتثال ما قاله شرعاً دون ما ذكره (الحديث: ٤٣٥٧).

الندب، **الجواب** لا نسلم أنه رد إلى مشيئتنا بل إلى استطاعتنا وهو معنى الوجوب والقائلون بمطلق الطلب قالوا ثبت الرجحان بالضرورة من اللغة وجعله لأحدهما بخصوصه تقييد من غير دليل فلا يصار إليه فوجب جعله للقدر المشترك بينهما دفعاً للاشتراك والمجاز **الجواب** من وجهين **أحدهما** لا نسلم أن جعله لأحدهما تقييد بلا دليل ثبت بأدلتنا على الوجوب **وثانيهما** أنه إثبات اللغة بلوازم الماهيات وذلك أنكم جعلتم الرجحان لازماً للوجوب والندب فجعلتم باعتباره صيغة الأمر لهما مع احتمال أن تكون للمقيد بأحدهما وللمشترك بينهما القائلون بأنه مشترك بينهما قالوا ثبت الإطلاق عليهما والأصل في الإطلاق الحقيقة فيكون حقيقة فيهما وهو الاشتراك **الجواب** قد عرف مراراً وهو أن المجاز أولى من الاشتراك فلم يعده القاضي ومذهبه التوقف قال لو ثبت لثبت بدليل واللازم منتف لأن الدليل إما العقل ولا مدخل له وإما النقل وهو أما الآحاد ولا يفيد العلم أو التواتر وهو يوجب استواء طبقات الباحثين فيه فكان لا يختلف فيه، **الجواب** منع الحصر بل ههنا قسم آخر وهو ثبوته بالأدلة الاستقرائية التي قد تقدمت ومرجعها تتبع مظان استعمال اللفظ والأمارات الدالة على المقصود به عند الإطلاق القائلون بأنه للقدر المشترك بين الثلاثة وهو الإذن قالوا كما قيل في مطلق الطلب وهو إنه ثبت الإذن بالضرورة والتقييد لا دليل عليه فوجب جعله للقدر المشترك **والجواب** إنه ثبت التقييد بأدلتنا قال:

(مسألة صيغة الأمر بمجردها لا تدل على تكرار ولا على مرة وهو مختار الإمام الأستاذ للتكرار ومدة العمرة مع الإمكان وقال كثير للمرة ولا يحتمل التكرار وقيل بالوقف لنا أن المدلول طلب حقيقة الفعل والمرة والتكرار خارجي ولذلك يبرأ بالمرة وأيضاً فإنّا قاطعون بأن المرة والتكرار من صفات الفعل كالقليل والكثير ولا دلالة للموصوف على الصفة) أقول صيغة الأمر[1] بمجردها لا تدل على فعل المأمور به متكرراً ولا على فعله مرة واحدة وهو مختار إمام الحرمين وقال الأستاذ أبو إسحاق هو التكرار مدة العمر إن أمكن وقال كثير مثل أبي الحسين وغيره هو للمرة ولا يحتمل التكرار وقيل بالوقف بمعنى لا ندري لنا أن مدلول صيغة الأمر طلب حقيقة الفعل والمرة والتكرار بالنسبة إلى الحقيقة أمر خارجي فيجب أن

---

(١) صيغة الأمر تُستعمل في ستة عشر معنى: **الوجوب** نحو: ﴿أقيموا الصلاة﴾. **والندب** نحو: ﴿فكاتبوهم﴾، **والإرشاد** نحو: ﴿واشهدوا إذا تبايعتم﴾، **والإباحة** نحو: ﴿وإذا حللتم فاصطادوا﴾، **والتأديب** نحو: «كل مما يليك»، **والامتنان** نحو: ﴿كلوا مما رزقكم الله حلالا﴾، **والإكرام** نحو: ﴿ادخلوها بسلام آمنين﴾، **والتهديد** نحو: ﴿اعملوا ما شئتم﴾، **والتسخير** نحو: «كونوا قردة» أي: انقلبوا إليها، **والتعجيز** نحو: ﴿فأتوا سورة من مثله﴾، **والإهانة** نحو: ﴿ذق إنك أنت العزيز الكريم﴾، **والتسوية** نحو: ﴿اصبروا أو لا تصبروا﴾، **والدعاء** نحو: ﴿فاغفر لنا ذنوبنا﴾، **والتمني** نحو: ﴿ألا أيها الليل الطويل انجلي﴾، **والتكوين** نحو: ﴿كن فيكون﴾، **والاحتقار** نحو: قوله تعالى: ﴿أَلْقُوا مَآ أَنتُم مُّلْقُونَ﴾ [يونس: ٨٠]. [مرآة الوصول: ج١، ص١٥٦].

يحصل الامتثال بالحقيقة مع أيهما حصل ولا يتقيد بأحدهما دون الآخر ولذلك يبرأ بالمرة الواحدة لا لأنها تدل على المرة الواحدة بخصوصها، ولنا أيضاً أنّا قاطعون بأن المرة والتكرار من صفات الفعل كالقليل والكثير لأنك تقول اضرب ضرباً قليلاً أو كثيراً أو مكرر أو غير مكرر فيقيد بصفاته المتنوعة ومن المعلوم أن الموصوف بالصفات المتقابلة لا دلالة له على خصوصية شيء منها وإذا ثبت ذلك فمعنى اضرب طلب ضرب ما فلا يدل على صفة للضرب من تكرار أو مرة وهو المطلوب وقد يقال دليلاك يفيدان عدم الدلالة عليهما بالمادة فلم لا يدل عليهما بالصيغة وهو المتنازع فيه واحتمالهما لا يمنع ظهور أحدهما:

(قال الأستاذ تكرر الصوم والصلاة ورد بأن التكرار من غيره وعورض بالحج، قالوا: ثبت في لا تصم فوجب في صم لأنهما طلب رد بأنه قياس وبالفرق بأن النهي لا يقتضي النفي وبأن التكرار في الأمر مانع من غيره بخلاف النهي قالوا الأمر نهي عن ضده والنهي يعم فيلزم التكرار ورد بالمنع وبأن اقتضاء النهي للأضداد دائماً فرع على تكرار الأمر المرة القطع بأنه إذا قال ادخل فدخل مرة امتثل قلنا امتثل لفعل ما أمر به لأنها من ضروراته لا لأن الأمر ظاهر فيها ولا في التكرار الوقف لو ثبت الخ) أقول: هذه حجج المخالفين فالأستاذ ومتابعوه قالوا أولاً لو لم يكن الأمر للتكرار ولما تكرر الصوم والصلاة وقد تكررا **الجواب** منع الملازمة إذ لعل التكرار من غيره وإن سلم فمعارض بالحج فإنه أمر به ولا تكرار قالوا **ثانياً** ثبت التكرار في لا تصم فوجب في صم لأنهما طلب، **الجواب** أولاً أنه قياس في اللغة وقد بطل **وثانياً** للفرق أما بأن النهي يقتضي انتفاء الحقيقة وهو بانتفائها في جميع الأوقات والأمر يقتضي إثباتها وهو يحصل بمرة وإما بأن التكرار في الأمر مانع من فعل غيره من المأمورات بخلاف التكرار في النهي إذ التروك تجتمع وتجامع كل فعل بخلاف الأفعال قالوا **ثالثاً** الأمر بالشيء نهي عن ضده والنهي يمنع من المنهي عنه دائماً فيلزم التكرار في المأمور به الجواب لا نسلم إن الأمر بالشيء نهي عن ضده وسيأتي سلمنا لكن النهي بحسب الأمر فإن كان أمراً بالفعل دائماً كان نهياً عن أضداده دائماً وإن كان أمراً به في وقت ما كان نهياً عن الأضداد في ذلك الوقت فإذا كون النهي الضمني للأمر للتكرار فرع كون الأمر للتكرار فإثباته به دور القائلون بالمرة احتجوا بأنه إذا قال السيد لعبده ادخل الدار فدخلها مرة عدّ ممتثلاً عرفاً ولو كان للتكرار لما عدّ، **الجواب** أنه إنما يصير ممتثلاً لأن المأمور به وهو الحقيقة حصل في ضمن المرة لا لأن الأمر ظاهر في المرة بخصوصها فإنه غير ظاهر لا فيها، ولا في التكرار بل في المشترك ويحصل في ضمنهما ولولا ذلك لما امتثل بالتكرار القائلون بالوقف قالوا ثبت لثبت بدليل والعقل لا مدخل له والآحاد لا تعتبر والتواتر يمنع الخلاف، **الجواب** ما مر من الاستقراء وإن الظن كاف في مدلولات الألفاظ قال:

(مسألة الأمر إذا علق على علة ثابتة وجب تكرره بتكررها اتفاقاً للإجماع على اتباع العلة لا الأمر فإن علق على غير علة فالمختار لا يقتضي لنا القطع بأنه إذا قال إن دخلت السوق فاشتر

كذا عدّ ممتثلاً بالمرة مقتصراً قالوا ثبت ذلك في أوامر الشرع إذا قمتم الزانية والزاني وإن كنتم جنباً قلنا في غير العلة بدليل خاص قالوا تكرار للعلة فالشرط أولى لانتفاء المشروط قلنا العلة مقتضية معلولها) أقول: القائلون بأن الأمر لا يدل على التكرار اتفقوا على أن الأمر إذا علق على علة ثابتة عليتها بالدليل مثل أن يقول إن زنى فاجلدوه فالاتفاق على أنه يجب تكرر الفعل بتكرر العلة للإجماع على وجوب اتباع العلة وإثبات الحكم بثبوتها فإذا تكررت تكرر وليس التكرار ههنا مستفاداً من الأمر لما ذكرنا فإن علق على غير علة أي أمر لم تثبت عليته مثل أن يقول إذا دخل الشهر فاعتق عبداً من عبيدي فالمختار أنه لا يقتضي تكرار الفعل بتكرار ما علق به لنا أن السيد إذا قال لعبده إن دخلت السوق فاشتر كذا فاشتراه مرة مقتصراً عليها غير مكرر لها بتكرار دخول السوق عدّ ممتثلاً وذلك معلوم قطعاً ولو وجب تكرر الفعل بتكرر ما علق به لما كان كذلك القائلون بأنه يتكرر في غير العلة قالوا ثبت ذلك أي تكرر الفعل بتكرر ما علق به في أوامر الشرع نحو: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُوا۟﴾ [المائدة: ٦]، ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟﴾ [النور: ٢]، ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟﴾ [المائدة: ٣٨]، ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُوا۟﴾ [المائدة: ٦] والاستقراء يدل على أنه فهم التكرار من نفس التعليق **الجواب** أما ما ثبت عليته مثل الزنا والسرقة والجناية فليس محل النزاع وأما غيره فلا يثبت فيه التكرار إلا بدليل خاص ولذلك لم يتكرر الحج وإن علق بالاستطاعة، القائلون بأنه لا يتكرر في العلة قالوا لو تكرر الفعل بتكرر العلة لتكرر بتكرر الشرط بالطريق الأولى إذ الشرط يلزم من عدمه عدم المشروط بخلاف العلة لجواز أن يخلفها علة أخرى كما يجيء في تعليل الحكم بعلتين مستقلتين **الجواب** التكرر في العلة إنما كان باعتبار أن وجوده مقتض لوجود المعلول وذلك منتف في الشرط فإن وجوده لا يقتضي وجود المشروط واقتضاء انتفائه بانتفائه لا يوجب التكرر بتكرره قال:

(مسألة القائلون بالتكرار قائلون بالفور ومن قال المرة تبرىء قال بعضهم للفور وقال القاضي أما الفور وأما العزم وقال الإمام بالوقف لغة فإن بادر امتثل وقيل بالوقف وإن بادر وعن الشافعي رضي الله عنه ما اختير في التكرار وهو الصحيح لنا ما تقدم الفور ولو قال اسقني وأخر عدّ عاصياً قلنا للقرينة قالوا كل مخبر أو منشىء فقصده الحاضر مثل زيد قائم وأنت طالق رد بأنه قياس وبالفرق بأن في هذا استقبالاً قطعاً قالوا طلب كالنهي والأمر نهي عن ضده وقد تقدما قالوا ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك فذم على ترك البدار قلنا لقوله فإذا سوّيته قالوا لو كان التأخير مشروعاً لوجب أن يكون إلى وقت معين ورد بأنه يلزم لو صرح بالجواز وبأنه إنما يلزم أن لو كان التأخير مشروعاً وأما في الجواز فلا لأنه متمكن من الامتثال قالوا قال الله تعالى سارعوا فاستبقوا قلنا محمول على الأفضلية وإلا لم يكن مسارعاً القاضي ما تقدم في الموسع الإمام الطلب متحقق والتأخير مشكوك فوجب البدار وأجيب بأنه غير مشكوك) أقول: كل من قال بأن الأمر للتكرار قال بأنه للفور، **وأما** القائلون بأن البراءة

تحصل بالمرة سواء كان لها بخصوصها أم لا فقال بعضهم أنه للفور فلو أخر عصى وقال القاضي يقتضي بالفور، **أما** الفعل في الحال أو العزم على الفعل في ثاني الحاني، وقال إمام الحرمين بالوقف في مدلوله لغة أهو الفور أم لا لكنه لو بادر إلى الفعل بالفور حصل الامتثال فإنه ممتثل سواء كان للفور أو للقدر المشترك **وأما** وجوب التراخي فغير محتمل وقيل بالوقف فيه لغة وفي الامتثال به إن بادر لاحتمال وجوب التراخي وروي عن الشافعي رحمه الله مثل ما اخترناه في كونه للتكرار وهو أنه لا يدل على الفور ولا على التراخي بل على مطلق الفعل وأيهما حصل كان مجزئاً وهذا هو الصحيح لنا ما تقدم في التكرار من أن المدلول طلب حقيقة الفعل والفور والتراخي خارجي وإن الفور والتراخي من صفات الفعل فلا دلالة عليهما القائلون بالفور قالوا **أولاً** لو قال لعبده اسقني وأخر من غير عذر عدّ عاصياً، هذا معلوم من العرف ولولا أنه للفور ما عدّ عاصياً **الجواب** أن ذلك إنما فهم بالقرينة وهو أنه معلوم عادة أن طلب السقي يكون عند الحاجة إليه عاجلاً والكلام فيما كانت الصيغة مجردة، قالوا **ثانياً** كل مخبر كالقائل زيد قائم وعمرو في الدار وكل منشيء كالقائل أنت طالق وهو حر فإنما يقصد الزمان الحاضر فكذلك الأمر إلحاقاً له بالأعم الأغلب **الجواب أولاً** أنه قياس في اللغة لأنك تقيس الأمر في إفادته للفور على غيره من الخبر والإنشاء وقد علمت أنه غير جائز **وثانياً** بالفرق بينهما بأن الأمر فيه دلالة على الاستقبال قطعاً فلا يمكن توجهه إلى الحال لأن **الحاصل** لا يطلب بل إلى الاستقبال أما مطلقاً وأما الأقرب إلى الحال وكلاهما محتمل فلا يصار إليه إلا الدليل، قالوا **ثالثاً** النهي يفيد الفور فيفيده الأمر لأنه طلب مثله وقالوا أيضاً الأمر بالشيء نهي عن أضداده وهو يقتضي الفور وقد تقدم تقريرهما، **والجواب** عنهما أيضاً قد تقدم فلا نعيدهما وقالوا **رابعاً** قال تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ [الأعراف: ١٢] فذم على ترك المبادرة فدل على أنه للفور وإلا لم يتوجه الذم عليه وكان له أن يجيب بأنك ما أمرتني بالبدار وسوف اسجد، **الجواب** أن ذلك لأنه أمر مقيد بوقت معين ولم يوجد فيه بدليل قوله ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَـٰجِدِينَ ﴿٢٩﴾﴾ [الحجر: ٢٩] قالوا **خامساً** لو كان التأخير مشروعاً لوجب أن يكون إلى وقت معين واللازم منتف أما الملازمة فإذ لولاه لكان إلى آخر أزمنة الإمكان اتفاقاً ولا يستقيم لأنه غير معلوم والجهل به يستلزم تكليف المحال، **وأما** انتفاء اللازم فإذ لا إشعار به في الأمر ولا دليل من خارج، **الجواب** أولاً بالنقض بما لو صرح بجواز التأخير إذ لا خلاف في إمكانه وثانياً بأنه إنما يلزم لو كان التأخير متعيناً فيجب تعريف وقته الذي يؤخر إليه ويفعله فيه، وأما إذا كان جائزاً فلا لأنه متمكن من الامتثال بالمبادرة فلا يلزم التكليف بالمحال قالوا **سادساً** قال الله تعالى: ﴿وَسَارِعُوٓا۟ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [آل عمران: ١٣٣] والمراد سببها اتفاقاً وهو فعل المأمور به فيجب المسارعة إليه، وقال تعالى: ﴿فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ﴾ [المائدة: ٤٨] وفعل المأمور به من الخيرات فيجب الاستباق إليه، وإنما تتحقق المسارعة والاستباق بأن يفعل

بالفور، **الجواب** أن ذلك محمول على أفضلية المسارعة والاستباق لا على وجوبهما وإلا وجب الفور فلم يكن مسارعاً ومستبقاً لأنهما إنما يتصوران في الموسع دون المضيق لا يقال لمن قيل له صم غداً فصام أنه سارع إليه أو استبق، القاضي احتج بما تقدم في الواجب الموسع من أنه ثبت في الفعل والعزم حكم خصال الكفارة، **والجواب** ما مر من أنه مطيع بخصوص الفعل ويجب العزم من حيث هو من أحكام الإيمان الإمام قال طلب الفعل محقق وجواز التأخير مشكوك فيه الاحتمال أن يكون للفور فيعصى بالتأخير فوجب البدار إليه ليخرج عن العهدة بيقين، **الجواب** أن جواز التأخير لا نسلم أنه مشكوك فيه بل التأخير جائز حقاً بما ذكرنا من الأدلة قال:

(مسألة اختيار الإمام والغزالي رحمهما الله أن الأمر بشيء معين ليس نهياً عن ضده ولا يقتضيه عقلاً وقال القاضي ومتابعوه نهى عن ضده ثم قال يتضمنه ثم اقتصر وقال القاضي والنهي كذلك فيهما ثم منهم من خص الوجوب دون الندب لنا لو كان الأمر نهياً عن الضد أو يتضمنه لم يحصل بدون تعقل الضد والكف عنه لأنه مطلوب النهي ونحن نقطع بالطلب مع الذهول عنهما واعترض بأن المراد الضد العام وتعقله حاصل لأنه لو كان عليه لم يطلبه وأجيب بأن طلبه في المستقبل ولو سلم فالكف واضح) أقول: قد اختلف في الأمر بالشيء هل هو نهي عن الضد وليس الكلام في هذين المفهومين لتغايرهما لاختلاف الإضافة قطعاً ولا في اللفظ إنما النزاع في أن الشيء المعين إذا أمر به فهل ذلك الأمر نهي عن الشيء المعين المضاد له أو لا؟ فإذا قال تحرك فهل هو في المعنى بمثابة أن يقول لا تسكن اختيار الإمام والغزالي أنه ليس نفس النهي عن ضده ولا يتضمنه عقلاً أيضاً وهو المختار وقال القاضي ومتابعوه أولاً أنه نفس النهي عن ضده وقالوا آخراً أنه يتضمنه ثم اقتصر قوم على هذا وزاد القاضي ومتابعوه عليه فقالوا والنهي كذلك في الوجهين فقالوا **أولاً** النهي عن الشيء نفس الأمر بضده وآخراً أنه يتضمنه ثم القائلون بأن الأمر بالشيء نهي عن الضد على الوجهين منهم من عمم القول في أمر الوجوب والندب فجعلهما نهياً عن الضد تحريماً وتنزيهاً ومنهم من خص أمر الوجوب فجعله نهياً عن الضد تحريماً دون الندب لنا لو كان الأمر بالشيء نهياً عن ضده أو متضمناً له لم يحصل بدون تعقل الضد والكف عنه واللازم منتف **أما** الملازمة فلأن الكف عن الضد هو مطلوب النهي ويمتنع أن يكون المتكلم طالباً لأمر لا يشعر به فيكون الكف عن الضد متعقلاً له وما ذلك إلا بتعقل مفرديه وهما الضد والكف عنه **وأما** انتفاء اللازم فلأنا نقطع بطلب حصول الفعل مع الذهول عن الضد والكف عنه واعترض عليه بأن المراد بالضد ههنا هو الضد العام لا الأضداد الجزئية والذي يذهل عنه هو الأضداد الجزئية وأما الضد العام فتعقله حاصل لأن المأمور لو كان على الفعل وملتبساً به لم يطلبه الآمر منه لأنه طلب الحاصل فإذاً إنما يطلبه إذا علم أنه ملتبس بضده لا به وأنه يستلزم تعقل ضده، **الجواب** إنما يطلب منه الفعل في المستقبل فلا يمنع الالتباس به في

الحال فيطلب منه أن يوجده في ثاني الحال كما يوجده في الحال ولو سلم فالكف واضح يعلم بالمشاهدة ولا حاجة في العلم به إلى العلم بفعل الضد وإنما يلزم النهي عن الكف وذلك واضح ولا نزاع لنا فيه فلا يصلح مورداً للنزاع والاحتجاج.

قال القاضي: لو لم يكن إياه لكان ضداً أو مثلاً أو خلافاً لأنهما إما أن يتساويا في صفات النفس أو لا والثاني إما أن يتنافيا بأنفسهما أو لا فلو كانا مثلين أو ضدين لم يجتمعا ولو كانا خلافين لجاز أحدهما مع ضد الآخر وخلافه لأنه حكم الخلافين ويستحيل الأمر مع ضد النهي عن ضده وهو الأمر بضده لأنهما نقيضان أو تكليف بغير الممكن، وأجيب إن أراد بطلب ترك ضده طلب الكف منع لازمهما عنده فقد يتلازم الخلافان فيستحيل ذلك وقد يكون كل منهما ضد ضد الآخر كالظن والشك فإنهما معاً ضد العلم وإن أراد بترك ضده عين الفعل المأمور به رجع النزاع لفظياً في تسميته تركاً ثم في تسميته طلباً نهيا القاضي أيضاً السكون عين ترك الحركة فطلب السكون طلب ترك الحركة وأجيب بما تقدم) أقول: احتج القاضي على أن الأمر بالشيء هو النهي عن ضده بأنه لو لم يكن نفسه لكان أما مثله أو ضده أو خلافه واللازم بأقسامه باطل أما الملازمة فلأن كل متغايرين إما أن يتساويا في صفات النفس أو لا والمعنى بصفات النفس ما لا يحتاج الوصف به إلى تعقل أمر زائد كالإنسانية للإنسان والحقيقة والوجود والشيئية له بخلاف الحدوث والتحيز فإن تساويا فيها فمثلان كسوادين أو بياضين وإلا فإما أن يتنافيا بأنفسهما أي يمتنع اجتماعهما في محل واحد بالنظر إلى ذاتهما أو لا فإن تنافيا بأنفسهما فضدان كالسواد والبياض وإلا فخلافان كالسواد والحلاوة **وأما** انتفاء اللازم بأقسامه فلأنهما لو كانا ضدين أو مثلين لم يجتمعا في محل واحد وهما يجتمعان إذ جواز الأمر بالشيء والنهي عن ضده معاً ووقوعه ضروري ولو كانا خلافين لجاز اجتماع كل واحد منهما مع ضد الآخر ومع خلافه لأن الخلافين حكمهما ذلك كما يجتمع السواد وهو خلاف الحلاوة مع الحموضة ومع الرائحة فكان يجوز أن يجتمع الأمر بالشيء مع ضد النهي عن ضده وهو الأمر بضده لكن ذلك محال إما لأنهما نقيضان إذ يعدّ افعل هذا أو افعل ضده أمراً متناقضاً كما يعدّ فعله وفعل ضده خبراً متناقضاً وإما لأنه تكليف بغير الممكن وأنه محال الجواب أن يقال له ما تريد بقولك هو طلب لترك ضده أتريد به أنه طلب الكف عن ضده أو طلب فعل ضد ضده الذي هو نفس الفعل المأمور به فإن أراد طلب الكف منع ما زعم أنه لازم للخلافين وهو اجتماع كل مع ضد الآخر وخلافه وذلك لأن الخلافين قد يكونان متلازمين فيستحيل فيهما ذلك لأن اجتماع أحد المتلازمين مع الشيء يوجب اجتماع الآخر معه فيلزم اجتماع كل مع ضده وأنه محال وأيضاً فقد يكون كل من الخلافين ضد الضد الآخر ولا بعد في أن يكون الشيء ضداً لأمر ولضده كما أن العلم ضد للشك ولضده وهو الظن وإذا جاز ذلك فلا يجب اجتماعه مع ضد الآخر هذا إذا أراد طلب الكف وإن أراد به فعل ضد ضده وهو عين الفعل المأمور به كما يشعر به استدلاله الثاني رجع النزاع لفظياً في

تسمية فعل المأمور به تركاً لضده وفي تسمية طلبه نهياً وكان طريق ثبوت النقل لغة ولم يثبت وعلى تقدير ثبوته يكون حاصله أن الأمر بالشيء له عبارة أخرى كالأحجية مثل أنت وابن أخت خالتك وذلك شبه اللعب لا يليق أن يشحن بها الكتب العلمية ويشتغل بها واحتج القاضي أيضاً بأن فعل السكون مثلاً عين ترك الحركة إذ الثابت في الحيز الأول هو بعينه عدم الانتقال إلى الحيز الثاني وإنما يختلف التعبير ويلزم منه أن يكون طلب فعل السكون هو طلب ترك الحركة وأجيب بما تقدم من رجوع النزاع لفظياً قال:

(التضمن أمر الإيجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقاً ولا يذم إلا على فعل وهو الكف أو الضد فيستلزم النهي وأجيب بأنه مبني على أنه من معقوله لا بدليل خارجي وإن سلم فالذم على أنه لم يفعل لا على فعل وإن سلم فالنهي طلب كف عن فعل لا عن كف ولا أدّى إلى وجوب تصوّر الكف عن الكف لكل أمر وهو باطل قطعاً قالوا لا يتم الواجب إلا بترك ضده وهو الكف عن ضده أو نفيه فيكون مطلوباً وهو معنى النهي وقد تقدم) أقول: القائلون بأن الأمر بالشيء يتضمن النهي عن ضده لهم حجتان قالوا **أولاً** أمر الإيجاب طلب فعل بذم على تركه اتفاقاً ولا ذم إلا على فعل لأنه المقدور وما هو ههنا إلا الكف عن الضد أو فعل ضده وكلاهما ضد للفعل والذم بأيهما كان فهو يستلزم النهي عنه إذ لا ذم بما لم ينه عنه لأنه معناه، **الجواب** أنه مبني على أن الذم بالترك من معقولات الإيجاب فلا ينفك عنه تعقلاً **وأما** من يجوز الإيجاب وهو الاقتضاء الجازم من غير خطور الذم بالترك على البال وإن لزمه في الواقع فلا يلزمه ذلك، ولو سلم فلا نسلم أنه لا ذم إلا على فعل بل يذم على أنه لم يفعل ما أمر به، وإن سلم فالنهي طلب كف عن فعل لا عن كف كما أن الأمر طلب فعل غير كف والذي يحقق توجه هذه المنوع أنه لولا هي وصح دليلكم لأدّى إلى وجوب تصور الكف عن الكف لكل أمر بشيء وذلك باطل قطعاً فإن الآمر بالشيء لا يخطر الكف عن الكف بباله قالوا **ثانياً** لا يتم الواجب وهو فعل المأمور به إلا بترك ضده وهو إما الكف عن ضده أو نفي ضده على الرأيين وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب فالكف عن الضد أو نفي الضد واجب وهو معنى النهي عنه، **الجواب** عنه قد تقدم وهو منع أن ما لا يتم الواجب إلا به من عقلي أو عرفي فهو واجب قال:

(الطاردون متمسكاً القاضي المتقدمان وأيضاً النهي طلب ترك الفعل والترك فعل الضد فيكون أمراً بالضد قلنا فيكون الزنا واجباً من حيث هو ترك لواط وبالعكس وهو باطل قطعاً وبأن لا مباح وبأن النهي طلب الكف لا الضد المراد فإن قلتم فالكف فعل فيكون أمراً بضده رجع النزاع لفظياً ولزم أن لا يكون النهي نوعاً من الأمر ومن ثمة قيل الأمر طلب فعل لا كف) أقول: الطاردون للحكم في النهي أنه أمر بالضد احتجوا بمتمسكي القاضي وهو قوله لو لم يكن نفسه لكان مثله أو ضده أو خلافه وهي باطلة وأيضاً ترك السكون هو الحركة فطلبه طلبها، **والجواب** الجواب وأيضاً لهم أن النهي طلب ترك الفعل فيكون الترك فعلاً لأنه

المقدور وليس فعل غير الضد لأنه لا يكون تركاً له فهو فعل أحد الأضداد فيكون مطلوباً وهو معنى الأمر به **الجواب** أما **أولاً** فبأنه لو صح ما ذكرتم لزم أن يكون الزنا واجباً من حيث هو ترك اللواط لأنه ضده واللواط واجباً من حيث هو ترك الزنا فيحصل الثواب بهما بقصده أداء الواجب بهما وبطلان ذلك معلوم من الدين ضرورة، **وأما ثانياً** فبأنه يستلزم نفي المباح إذ ما من مباح إلا وهو ترك حرام كما هو مذهب الكعبي وقد بطل **وأما ثالثاً** فبأن الكف هو المطلوب في النهي ولا يلزم وجوب ضد من الأضداد الجزئية الذي هو المراد وفيه البحث فإن قلتم فالكف فعل محقق فيكون ضداً وقد طلب فتحقق الأمر بالضد قلنا يرجع النزاع حينئذ لفظياً في تسمية الكف فعلاً ثم في تسمية طلبه أمراً كما تقدم ويلزم أن يكون النهي نوعاً من الأمر ولا نزاع حينئذ في المعنى فإنا نقول به وإن لم نطلق عليه لفظ الأمر ولذلك قيل في تعريف الأمر إنه طلب فعل غير كف ولولا الموافقة في أن النهي طلب للكف لما قيل.

(قال الطاردون في التضمن لا يتم المطلوب بالنهي إلا بأحد أضداده كالأمر وأجيب بالإلزام الفظيع وبأن لا مباح) أقول: الطاردون في التضمن أي الذين قالوا بأن النهي يتضمن الأمر بالضد لا أنه نفسه قالوا لا يتم المطلوب من النهي إلا بأحد أضداده كما لا يتم المطلوب من الأمر إلا بترك جميع أضداده فيجب وتقريره قد مر الجواب أما **أولاً** فبالإلزام الفظيع وهو لزوم وجوب الزنا لأنه ترك اللواط وبالعكس **وأما ثانياً** فبالإلزام بأن لا مباح حينئذ كما مر.

(قال والفار من الطرد إما لأن النهي طلب نفي وإما للإلزام الفظيع وإما لأن أمر الإيجاب يستلزم الذم على الترك وهو فعل فاستلزم كما تقدم والنهي طلب كف عن فعل فلم يستلزم الأمر لأنه طلب فعل لا كف وإما لإبطال المباح) أقول: الذين فروا من طرد الحكم في النهي واقتصروا عليه في الأمر فإنما لم يقولوا بأن النهي عن الشيء أمر بضده لأحد أمور أربعة إما لأن مذهبهم أن النهي طلب نفي الفعل لا طلب الكف عنه الذي هو ضده كما هو مذهب أبي هاشم فلا يكون أمراً بالضد، وأما فرار من الإلزام الفظيع في أمر الزنا واللواط وإما لأن أمر الإيجاب يستلزم الذم على الترك وهو فعل فاستلزم النهي عن فعل ينافي المأمور به وهو معنى الضد كما تقدم وأما النهي فهو طلب كف عن فعل يذم فاعله فلم يكن مستلزماً للأمر لأنه طلب فعل غير كف وهذا طلب فعل هو كف، **وأما** للزوم إبطال المباح وكونه واجباً كما هو مذهب الكعبي.

(قال والمخصص الوجوب للأمرين الأخيرين) أقول: الذين خصصوا الحكم بأمر الوجوب دون الندب فللأمرين الأخيرين وهو أن أمر الوجوب يستلزم الذم على الترك فيستلزم النهي كما تقدم بخلاف أمر الندب وللزوم إبطال المباح إذ ما من وقت إلا ويندب فيه فعل فإن استغراق الأوقات بالمندوبات مندوب بخلاف الواجب فإنه لا يستغرق الأوقات فيكون الفعل

في غير وقت لزوم أداء الواجب مباحاً ولا يلزم نفي المباح قال:

(مسألة الأجزاء الامتثال فالإتيان بالمأمور به على وجهه يحققه اتفاقاً وقيل الأجزاء إسقاط القضاء فيستلزمه وقال عبد الجبار لا يستلزمه لنا لو لم يستلزم لم يعلم امتثال وأيضاً فإن القضاء استدراك لما فات من الأداء فيكون تحصيلاً للحاصل قالوا لو كان لكان المصلي بظن الطهارة إنما أو ساقطاً عنه القضاء إذا تبين الحدث وأجيب بالسقوط للخلاف وبأن الواجب مثله بأمر آخر عند التبين وإتمام الحج الفاسد واضح) أقول: الإتيان بالمأمور به على وجهه أي كما أمر به الشارع هل يوجب الاجزاء؟ اعلم أن الاجزاء يفسر بتفسيرين أحدهما حصول الامتثال به والآخر سقوط القضاء به فإن فسر بحصول الامتثال به فلا شك أن إتيان المأمور به على وجهه يحققه وذلك متفق عليه فإن معنى الامتثال وحقيقته ذلك وإن فسر بسقوط القضاء فقد اختلف فيه والمختار أنه يستلزمه وقال القاضي عبد الجبار لا يستلزمه قال في المنتهى إن أراد أنه لا يمتنع أن يراد أمر بعده بمثله فمسلم ويرجع النزاع في تسميته قضاء وإن أراد أنه لا يدل على سقوطه فساقط لنا لو لم يستلزم سقوطه لم يعلم امتثال أبداً واللازم منتف أما الملازمة فلأنه حينئذ يجوز أن يأتي بالمأمور به ولا يسقط عنه بل يجب عليه فعله مرة أخرى قضاء وكذلك القضاء إذا فعله لم يسقط كذلك **وأما** انتفاء اللازم فمعلوم قطعاً واتفاقاً وأيضاً القضاء عبارة عن استدراك ما قد فات من مصلحة الأداء والفرض أنه قد جاء بالمأمور به على وجهه ولم يفت شيء وحصل المطلوب بتمامه فلو أتى به استدراكاً لكان تحصيل **الحاصل** قالوا **أولاً** لو كان مسقطاً للقضاء لكان المصلي بظن الطهارة إذا تبين كونه محدثاً إما آثماً أو ساقطاً عنه القضاء واللازم منتف أما الأولى فلأنه إن أمر بصلاة بيقين الطهارة ولم يفعل كان آثماً وإن أمر بصلاة بظن الطهارة فقد أتى بها على وجهها والمفروض أنه يسقط القضاء فكان ساقطاً عنه القضاء وأما **الثانية** فبالاتفاق **الجواب** أما أولاً فيمنع انتفاء اللازم بل نقول بأحد شقيه وهو سقوط القضاء عنه فلا يصلى مثلها لأن المسألة مختلف فيها قلنا المنع إلى أن يثبت وأما ثانياً فلأن المأمور به صلاة بظن الطهارة وإذا تبين خلافه وجب مثله بأمر آخر فهذا واجب مستأنف **والأول** قد سقط ولا يقضي وتسمية **الثاني** قضاء مجاز لأنه مثل الأول قالوا **ثانياً** لو كان مسقطاً للقضاء لكان إتمام الحج الفاسد مسقطاً للقضاء ولا يسقط باتفاق **والجواب** واضح مما قلنا وهو أن الذي قد وجب قضاء ما فسد وإتمامه فعل آخر أوجب بأمر آخر والإتمام لم يجب قضاؤه فما فعل سقط قضاؤه والذي يجب قضاؤه ولم يفعل قال:

(مسألة صيغة الأمر[1] بعد الحظر للإباحة على الأكثر لنا غلبتها شرعاً وإذا حللتم فإذا قضيت الصلاة قالوا لو كان مانعاً المنع من التصريح وأجيب بأن التصريح قد يكون بخلاف

---

(١) اختلف في حد الأمر بمعنى القول، فقال القاضي أبو بكرة وارتضاه جماعة من أهل الأصول أنه القول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به. قال تعالى: ﴿ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ﴾ [إرشاد الفحول: ص ٨٧].

الظاهر) أقول: من قال بأن صيغة الأمر للوجوب اختلفوا فيها إذا وردت بعد الحظر فالأكثر على أنها للإباحة وقيل للوجوب ولا أثر لتقدم النهي وتوقف إمام الحرمين وقيل إذا علق الأمر بزوال علة عروض النهي كان كما قبل النهي وهو غير بعيد لنا غلبته في الإباحة في عرف الشارع فيقدم على الوجوب الذي عليه اللغة وذلك لأن الإباحة هي السابقة إلى الفهم في نحو قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟﴾ [المائدة: ٢]، ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُوا۟﴾ [الجمعة: ١٠]، كنت نهيتكم عن ادّخار لحوم الأضاحي ألا فادخروها. قالوا: لو كان وروده بعد النهي مانعاً من الوجوب لامتنع بعد التصريح بالوجوب ولا يمتنع إذ لو قال حرمت عليك ذلك ثم قال أوجبته عليك لم يلزم منه محال وكما يمكن الانتقال من الحرمة إلى الإباحة يمكن الانتقال منه إلى الإيجاب فقد ثبت أنه غير مانع وصيغة الأمر مقتضية فوجب حمله على الوجوب عملاً بالمقتضى السالم عن المعارض والجواب منع الملازمة بأن قيام الدليل الظاهر على معنى لا يمنع التصريح بخلافه وبأن الظاهر غير مراد إذ قد يكون التصريح قرينة صارفة عما يجب الحمل عليه عند التجرد عنها، قال:

(مسألة القضاء بأمر جديد وبعض الفقهاء بالأول لنا لو وجب به لاقتضاه وصم يوم الخميس لا يقتضي يوم الجمعة وأيضاً لو اقتضاه لكان أداء ولكانا سواء قالوا الزمان ظرف فاختلاله لا يؤثر في السقوط ورد بأن الكلام في مقيد لو قدم لم يصح قالوا كأجل الدين رد بالمنع وبما تقدم قالوا فيكون أداء قلنا سمي قضاء لأنه يجب استدراكاً لما فات) أقول: الأمر بفعل في وقت معين لا يقتضي فعله فيما بعد ذلك الوقت لا أداء ولا قضاء فلو ثبت قضاء فبأمر مجدد نحو من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها. وقال بعض الفقهاء: يجب القضاء بالأمر الأول لنا لو وجب القضاء بالأمر الأول لكان هو مقتضياً للقضاء واللازم منتف، **أما** الملازمة فبينة إذ الوجوب أخص من الاقتضاء وثبوت الأخص يستلزم ثبوت الأعم وأما انتفاء اللازم فلأنّا قاطعون بأن قول القائل: صم يوم الخميس لا يقتضي صوم يوم الجمعة بوجه من وجوه الاقتضاء ولا تعرض له به ولا تناول أصلاً، ولنا أيضاً أنه لو وجب به لاقتضاه ولو اقتضاه لكان أداء وكان بمثابة أن يقول: صم إما يوم الخميس وإما يوم الجمعة وهو تخيير بينهما **والثاني** أداء برأسه لا قضاء للأول ولنا أيضاً يلزم أن يكونا سواء فلا يعصي بالتأخير وللخصم **أن** يقول: إني ادعى أنه أمر بالصلاة وبإيقاعها في يوم الخميس فلما فات إيقاعها فيه الذي به كمال المأمور به بقي الوجوب مع نقص فيه فلا يلزم اقتضاء خصوص الجمعة ولا كونها أداء ولا كونهما سواء **قالوا أولاً** الزمان ظرف من ضرورة المأمور به غير داخل في المأمور به فلا يؤثر اختلاله في سقوطه، **الجواب** أن الكلام في الفعل المقيد بوقته بحيث لو قدم لم يعتدّ به كالصلاة والوقت في مثله داخل في المأمور به وقيد له وإلا لجاز التقديم قالوا **ثانياً** الوقت للمأمور به كالأجل للدين فكما أن الدين لا يسقط بأن لا يؤدي في أجله ويجب الأداء بعده فكذا المأمور به إذا لم يؤد في وقته وجب الأداء بعده **الجواب** لا

نسلم كونه كأجل الدين لما تقدم أنه لو قدّم لم يعتدّ به بخلاف أداء الدين، قالوا **ثالثاً** وجب بأمر جديد لكان أداء لأنه أمر بالفعل بعد الوقت فيكون مأتياً به في وقته لا بعده وهو الأداء، **الجواب** إنما سمي قضاء لأن فيه استدراك مصلحة ما فات أولاً وحاصله منع الملازمة إذ يشترط في الأداء أن لا يكون استدراكاً لمصلحة فاتت واعلم أن هذه المسألة مبنية على أن المقيد هو المطلق والقيد وهما شيئان كما في التعقل والتلفظ أو ما صدقا عليه وهو شيء واحد يعبر عنه بالمركب من متعدد وهو ينظر إلى أن التركيب من الجنس والفصل وتمايزهما في العقل أو في الخارج قال:

(**مسألة الأمر بالأمر بالشيء ليس أمراً بالشيء لنا لو كان لكان مر عبدك بكذا تعدياً ولكان يناقض قولك للعبد لا تفعل قالوا: فهم ذلك من أمر الله تعالى رسوله ومن قول الملك لوزيره: قل لفلان افعل، قلنا: للعلم بأنه مبلغ**) أقول: أمر الآمر المكلف بأن يأمر غيره بشيء ليس أمراً من الآمر لذلك الغير بذلك الشيء مثاله قوله ﷺ: «مروهم بالصلاة السبع»(1) ولا آمر للصبي من قبل الشارع بالصلاة لنا لو كان الأمر بالأمر أمراً لكان قولك للغير: مر عبدك أن يتجر تعدياً، لأنه أمر لعبد الغير ولكان ذلك مناقضاً لقولك للعبد: لا تتجر لأنه أمر له ونهي واللازم منتف للقطع والاتفاق قالوا فهم ذلك من أمر الله رسوله أن يأمرنا ومن قول الملك لوزيره: **قل** لفلان افعل كذا **الجواب** أن الفهم ثم لقرينة تدل عليه وهو العلم بأنه مبلغ لأمر الله وأمر الملك وليس الغرض أمرهما بالأمر من قبل نفسه الذي هو محل النزاع قال:

(**مسألة إذا أمر بفعل مطلق فالمطلوب الفعل الممكن المطابق للماهية لا الماهية لنا أن الماهية يستحيل وجودها في الأعيان لما يلزم من تعددها فيكون كلياً جزئياً وهو محال قالوا المطلوب مطلق والجزئي مقيد فالمشترك هو المطلوب قلنا يستحيل بما ذكرناه**) أقول: إذا أمر الآمر بفعل مطلق نحو اضرب من غير تعيين ضرب معين فالمطلوب الفعل الجزئي الممكن المطابق للماهية الكلية المشتركة لا أن الماهية هي المطلوبة لنا أن الماهية الكلية يستحيل وجودها في الأعيان فلا تطلب وإلا امتنع الامتثال وهو خلاف الإجماع بيان أن الماهية يستحيل وجودها في الأعيان إنها لو وجدت لزم تعددها في ضمن الجزئيات فمن حيث إنها موجودة تكون مشخصة جزئية ومن حيث إنها الماهية الكلية تكون كلية وأنه محال قالوا المطلوب غير مقيد والجزئي مقيد فلا يكون المطلوب هو الجزئي فيكون هو المشترك إذ لا مخرج عنهما، **الجواب** يستحيل طلب المشترك بما ذكرنا من الدليل فوجب حمل الأمر على طلب الجزئي المقيد وإن كان ظاهراً في المشترك لأن القاطع لا يعارضه الظاهر واعلم أنك إذا وقفت على الماهية بشرط شيء وبشرط لا شيء علمت أن المطلوب الماهية من حيث هي هي لا بقيد الجزئية ولا بقيد الكلية ولا يلزم من عدم اعتبار أحدهما اعتبار الآخر وإن

(1) أخرجه أبو داود، كتاب: الصلاة، باب: متى يؤمر الغلام بالصلاة، (الحديث: ٤١٩).

ذلك غير مستحيل بل موجود في ضمن الجزئيات وللاطناب فيه فن آخر قال:

(مسألة الأمر إن المتعاقبان بمتماثلين ولا مانع عادة من التكرار من تعريف أو غيره والثاني غير معطوف مثل صل ركعتين صل ركعتين قيل معمول بهما وقيل تأكيد وقيل بالوقف الأول فائدة التأسيس أظهر فكان أولى الثاني كثر في التأكيد ويلزم من العمل مخالفة براءة الذمة وفي المعطوف العمل أرجح فإن رجح التأكيد بعادي قدم الأرجح وإلا فالوقف) أقول: إذا تعاقب أمران بمتماثلين فإنه يحتمل التأكيد فيكون المطلوب الفعل مرة ويحتمل التأسيس فيكون المطلوب الفعل مكرراً اللهم إلا إذا وجد مانع عادة من التكرار مثل تعريف يرجع الثاني إلى الأول نحو صل ركعتين صل الركعتين أو غير ذلك مثل اسقني ماء اسقني ماء فإن القرينة وهو دفع الحاجة بمرة واحدة غالباً تمنع تكرار السقي فحينئذ يتعين التأكيد وأما إذا لم يوجد ما يمنع التكرار فأما أن لا يكون الثاني معطوفاً على الأول أو يكون فإن لم يكن معطوفاً مثل صل ركعتين وصل ركعتين فقيل معمول بهما فيجب التكرار وقيل تأكيد فتجب المرة وقيل بالوقف فيهما الأول وهو القائل بأنه يعمل بهما قال فائدة التأسيس وهو إيجاب آخر أظهر من فائدة التأكيد وهو نفي وهم التجوز لأن التأسيس أكثري والتأكيد أقلي والحمل على الأظهر أولى الثاني وهو القائل: بأنه تأكيد قال كثر التكرير وفي التأكيد ما لم يكثر في التأسيس فيحمل عليه إلحاقاً للفرد بالأعم الأغلب وأيضاً فيلزم من العمل بهما مخالفة براءة الذمة التي هي الأصل بخلاف التأكيد وما لا يفضي إلى مخالفة الظاهر أولى مما يفضي إليه أما إذا كان معطوفاً مثل صل ركعتين وصل ركعتين فالعمل بهما أرجح لأن ورود التأكيد بواو العطف لم يعهد أو يقل فإن رجح في المعطوف التأكيد بعادي من تعريف أو غيره وقع التعارض بين العطف ومانع التكرار ويصار إلى الترجيح فيقدم الأرجح وإن لم يوجد أرجح بأن يتساويا وجب الوقف قال:

(النهي اقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء وما قيل في حد الأمر من مزيف وغيره فقد قيل مقابله في حد النهي والكلام في صيغته والخلاف في ظهور الخطر لا الكراهية وبالعكس أو مشتركة أو موقوفة كما تقدم وحكمها التكرار والفور وفي تقدم الوجوب قرينة نقل الأستاذ الإجماع وتوقف الإمام وله مسائل مختصة) أقول: حد النهي أنه اقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء والقيود قد عرفت فائدتها في الأمر وما قيل في حد الأمر من تعريف وغيره قيل مقابله في حد النهي مثل أنه القول المقتضى طاعة المنهي بترك المنهي عنه أو قول القائل لمن دونه لا تفعل أو لا تفعل مجردة عن القرائن الصارفة عن النهي أو صيغة لا تفعل بإرادات ثلاث وجود اللفظ ودلالته والامتثال والاعتراضات ما مرت هناك والخلاف في أنه هل له صيغة وفي صيغته أهي ظاهرة في الخطر دون الكراهية أو بالعكس أو مشتركة أو للمشترك أو موقوفة كما تقدم في صيغة الأمر وتخالف الأمر في أن حكمها التكرار فينسحب حكمها على جميع الأزمان والفور فيجب الانتهاء في الحال وفي تقدم الوجوب

قرينة دالة على أنه للإجابة نقل الأستاذ الإجماع على أنه للحظر ولم يقل أحد أنه للإباحة كما في الأمر وتوقف الإمام فيه لقيام الاحتمال فهذه من المسائل المشتركة وللنهي مسائل مختصة لا يوجد مثلها في الأمر وها هي نذكرها قال:

(مسألة النهي عن الشيء لعينه يدل على الفساد شرعاً لا لغة وقيل لغة وثالثها في الأجزاء لا السببية لنا أن فساده سلب أحكامه وليس في اللفظ ما يدل عليه لغة قطعاً وأما كونه يدل شرعاً فلأن العلماء لم يزل يستدلون على الفساد بالنهي في الربويات والأنكحة وغيرها وأيضاً لو لم يفسد لزم من نفيه حكمه للنهي ومن ثبوته حكمة للصحة واللازم باطل لأنهما في التساوي ومرجوحية النهي يمتنع النهي لخلوه عن الحكمة وفي رجحان النهي تمتنع الصحة لذلك) أقول: النهي[1] عن الشيء قد يكون لعينه وقد يكون لصفته وكلامنا الآن في المنهي عنه لعينه وأنه يدل على فساد المنهي عنه شرعاً لا لغة وقيل يدل عليه لغة وقيل يدل على الفساد إذا استعمل في مقابلة الأجزاء وهو موافقة العبادة للأمر أو إسقاطها للقضاء لا إذا استعمل في مقابلة السببية وهو استتباع المعاملة أثرها وذلك أن الصحة وهي مقابلة تستعمل في الأمرين لنا أما أنه لا يدل على الفساد لغة فلأن فساد الشيء عبارة عن سلب أحكامه وليس في لفظ النهي ما يدل عليه لغة قطعاً ولو قال لا تبع هذا فإنك لو فعلت لعاقبتك ولكن يترتب عليه أحكامه لم يكن ظاهراً في التناقض وأما أنه تدل على الفساد شرعاً فلأن علماء الأمصار في الأعصار لم يزالوا يستدلون على الفساد بالنهي في أبواب الربا والأنكحة والبيوع وغيرها وأيضاً لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة يدل عليها النهي ومن ثبوته حكمة يدل عليها الصحة واللازم باطل لأن الحكمتين إن كانتا متساويتين تعارضتا وتساقطتا وكان فعله كلا فعل فامتنع النهي عنه لخلوه عن الحكمة وإن كانت حكمة النهي مرجوحة فأولى لفوات الزوائد من مصلحة الصحة وهي مصلحة خالصة وإن كانت راجحة امتنع الصحة لخلوه عن المصلحة أيضاً بل لفوات قدر الرجحان من مصلحة النهي وأنها مصلحة خالصة. قال:

(اللغة لم يزل العلماء وأجيب بفهمهم شرعاً بما تقدم قالوا الأمر يقتضي الصحة والنهي نقيضه فيقتضي نقيضها وأجيب بأنه لا يقتضيها لغة ولو سلم فلا يلزم اختلاف أحكام المقابلات ولو سلم فإنما يلزم أن لا يكون الصحة لا أن يقتضي الفساد النافي لو دل لناقض تصريح الصحة ونهيتك عن الربا لعينه وتملك به يصح وأجيب بالمنع بما سبق) أقول: هذه حجج المخالفين فالقائلون بأنه يدل على الفساد لغة قالوا **أولاً** ما ذكرنا في دلالته شرعاً وهو

---

(١) النهي نوعان: نهي عن الأفعال الحسية كالزنا وشرب الخمر والكذب والظلم، ونهي عن التصرفات الشرعية كالنهي عن الصوم في يوم النحر، والصلاة في الأوقات المكروهة، وبيع الدرهم بالدرهمين.
والنهي عن الشيء أمر بضده من جهة الدلالة إذا لم يكن إلا ضد واحد، فمن حيث كان ما دلّ عليه لفظ النهي من فعل ضده على الوجوب وجب أن يكون اللفظ الموضوع للأمر أدَلّ على الإيجاب مما يتعلق به منه لفظ النهي. [أصول الشاشي: ١٦٥/ الفصول ج٢، ص١٠١].

قولنا لم يزل العلماء يستدلون بالنهي على الفساد، **الجواب** أنه يدل على دلالته على الفساد وأما لغة فلا بل ذلك لفهمهم دلالته شرعاً لما تقدم من دليلنا على عدم دلالته لغة قالوا **ثانياً** الأمر يقتضي الصحة لما مر والنهي نقيضه والنقيضان مقتضاهما نقيضان فيكون النهي مقتضياً لنقيض الصحة وهو الفساد **والجواب** أن الأمر يقتضي الصحة شرعاً لا لغة ونقول بمثله في النهي ومرادكم دلالته لغة ومثله ممنوع في الأمر سلمنا ذلك لكن المتقابلات لا يجب اختلاف أحكامها لجواز الاشتراك في لازم واحد فضلاً عن تناقض أحكامها سلمنا لكن نقيض قولنا يقتضي الصحة أنه لا يقتضي الصحة ولا يلزم منه أن يقتضي الفساد فمن أين يلزم في النهي أن يقتضي الفساد، نعم يلزم أن لا يقتضي الصحة ونحن نقول به والنافي لدلالته على الفساد مطلقاً لغة وشرعاً قال لو دل النهي على الفساد لكان مناقضاً للتصريح بصحة المنهي عنه واللازم منتف لأنه يصح أن تقول: نهيتك عن الربا لعينه ولو فعلت لعاقبتك لكنه يحصل به الملك، **الجواب** منع الملازمة بما سبق أن الظهور لا يمنع التصريح بنقيضه الصارف هو عنه قال:

(القائل يدل على الصحة لو لم يدل لكان المنهي عنه غير الشرعي والشرعي الصحيح كصوم يوم النحر والصلاة في الأوقات المكروهة وأجيب بأن الشرعي ليس معناه المعتبر لقوله ﷺ: «دعي الصلاة» وللزوم دخول الوضوء وغيره في مسمى الصلاة، قالوا: لو كان ممتنعاً لم يمنع وأجيب بأن المنع للنهي وبالنقض بمثل ولا تنكحوا ودعي الصلاة قولهم: نحمله على اللغوي يوقعهم في مخالفة أن الممتنع لا يمنع ثم هو متعذر في الحائض) أقول: إن قوماً ممن قال بأن النهي لا يدل على الفساد لم يقتصر على ذلك حتى قال إنه يدل على الصحة ونسب ذلك إلى محمد بن الحسن(١) قالوا **أولاً** لو لم يدل على الصحة لكان المنهي عنه غير الشرعي واللازم منتف أما الملازمة فلأن المنهي عنه إذا لم يكن صحيحاً لم يكن شرعياً معتبراً لأن الشرعي المعتبر هو الصحيح **وأما** انتفاء اللازم فلأنّا نعلم أن المنهي عنه في صوم يوم النحر والصلاة في الأوقات المكروهة إنما هو الصوم والصلاة الشرعيان لا الإمساك والدعاء **الجواب** أن الشرعي ليس معناه المعتبر شرعاً بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة صحت أم لا كما تقول: صلاة صحيحة وصلاة فاسدة ويدل عليه قوله: دعي الصلاة أيام إقرائك وصلاة الحائض لا تصح اتفاقاً، ثم يلزم أن يكون الوضوء وغيره من شرائط الصلاة داخلاً في مفهوم الصلاة لأن الصلاة المعتبرة هي المقرونة بالشروط وذلك باطل بالاتفاق على أنها شرائط الصلاة لا أركانها، قالوا **ثانياً** لو لم يكن صحيحاً لكان ممتنعاً عنه فلا يمنع عنه لأن المنع عن الممتنع لا يفيد، **والجواب** أولاً أنه ممتنع بهذا المنع وإنما **المحال** منع الممتنع بغير هذا المنع كما ذكرناه في تحصيل الحاصل أنه إذا كان للحاصل بهذا التحصيل لم يمتنع وثانياً بأنه منقوض بمثل ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم ولا يدل على الصحة

---

(١) محمد بن الحسن بن فرقد من موالي بني شيبان أبو عبدالله، ولد عام (١٣١هـ) عالم بالفقه والأصول.

بالإجماع وكذا قوله ﷺ: «دعي الصلاة أيام إقرائك» فإن قيل: فنحمله ههنا على اللغوي فلا يلزم الصحة، قلنا: دليلكم قائم في اللغوي وهو أنه حينئذ يمتنع منهم اللغوي وقد منعوا عنه فيوقعهم ذلك في مخالفة ما قالوا من أن الممتنع لا يمنع عنه ثم حمله على اللغوي وإن أمكن في نكاح منكوحات الآباء فإنه متعذر في صلاة الحائض فإن اللغوي وهو الدعاء غير ممنوع عنه اتفاقاً قال:

(مسألة النهي عن الشيء لوصفه كذلك خلافاً للأكثر وقال الشافعي: يضاد وجوب أصله يعني ظاهراً وإلا ورد نهي الكراهة. وقال أبو حنيفة رحمه الله: يدل على فساد الوصف لأنه المنهي عنه لنا استدلال العلماء على تحريم صوم يوم العيد بنحوه وبما تقدم من المعنى، قالوا: لو دل لناقض تصريح الصحة وطلاق الحائض وذبح ملك الغير معتبر وأجيب بأنه ظاهر فيه وما خولف فبدليل صرف النهي عنه) أقول: ما ذكرناه هو المنهي عنه لعينه وأما المنهي عنه لوصفه مثل عقد الربا حرام لاشتماله على الزيادة فهو كذلك أي يدل على الفساد خلافاً للأكثر وقال الشافعي النهي عن الوصف يضاد وجوب أصله ومعنى قول الشافعي رضي الله عنه أنه ظاهر في عدم وجوب أصله فيضاد وجوب الأصل ظاهراً لا أنه يضاده عقلاً وإلا ورد عليه نهي الكراهة ولزم أن لا يجامع وجوب أصله لأن نسبة الكراهة والتحريم إلى الوجوب في التضاد سواء فلو لم يجامع أحدهما لم يجامع الآخر وذلك يوجب أن لا يتأدى الواجب بالصلاة والصوم المكروهين وأنه باطل إجماعاً وقال أبو حنيفة رضي الله عنه يدل على فساد الوصف ولا يدل على فساد أصله وهو المنهي عنه لوصفه حتى لو طرح الزيادة عاد عقد الربا صحيحاً لنا استدلال العلماء على فساد صوم يوم العيد بنهي الرسول عنه، وليس ذلك نهياً عنه لأنه صوم بل لأنه في يوم العيد وأنه وصف وأيضاً ما تقدم من المعنى وهو التقسيم في مصلحة النهي والصحة وأنهما متساويان أو لا الخ. . . قالوا: لو دل النهي عن الشيء لوصفه على الفساد لناقض النهي التصريح بالصحة ولا تناقض كما مر وأيضاً وجب أن لا يعتبر طلاق الحائض ولا ذبح ملك الغير لحرمته إجماعاً وهما معتبران **والجواب** أنه ظاهر في الفساد وقد علمت أنه يجوز التصريح بخلاف الظاهر وأنه يجوز مخالفة الظاهر للدليل فلعل ما ذكرتم من الصور خولف فيه الظاهر لدليل صرف النهي عنه إلى وصفه. قال:

(مسألة النهي يقتضي الدوام ظاهراً لاستدلال العلماء مع اختلاف الأوقات قالوا: نهيت الحائض عن الصلاة والصوم قلنا لأنه تعبد) أقول: النهي يقتضي دوام ترك المنهي عنه عند المحققين اقتضاء ظاهراً فيحمل عليه إلا إذا صرف عنه دليل وقد خالف في ذلك شذوذ لنا لم يزل العلماء يستدلون بالنهي على الترك مع اختلاف الأوقات ولا يخصصونه بوقت دون وقت ولولا أنه للدوام لما صح ذلك، قالوا: لو كان للدوام لما انفك عنه وقد انفك فإن الحائض نهيت عن الصلاة والصوم ولا دوام **الجواب** أن كلامنا في النهي المطلق وهذا مختص بوقت الحيض لأنه مقيد به فلا يتناول غيره ألا ترى أنه عام لجميع أوقات الحيض.

(قال: العام والخاص أبو الحسين العام اللفظ المستغرق لما يصلح له وليس بمانع لأن نحو عشرة ونحو ضرب زيد عمراً يدخل فيه الغزالي اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعداً وليس بجامع لخروج المعدوم والمستحيل لأن مدلولهما ليس بشيء والموصولات لأنها ليست بلفظ واحد ولا مانع لأن كل مثنى يدخل فيه ولأن كل معهود ونكرة يدخل فيه وقد يلتزم هذين والأولى ما دل على مسميات باعتبار أمر اشتركت فيه مطلقاً ضربة فقوله: اشتركت فيه ليخرج نحو عشرة ومطلقاً ليخرج المعهودون وضربة ليخرج نحو رجل والخاص بخلافه) أقول: من أقسام المتن العام والخاص فتكلم فيهما وبدأ بحد العام. قال أبو الحسين البصري: العام هو اللفظ المستغرق لما يصلح له وزاد بعض المتأخرين بوضع واحد احترازاً عن خروج المشترك إذا استغرق جميع افراد معنى واحد واعترض عليه بأنه ليس بمانع لأن نحو عشرة ومائة يدخل فيه وكذلك ضرب زيد عمراً لأنه يستغرق ما يصلح له إذ لا يخرج عنه شيء من المتعدد والذي يمكن أن يفيده وهو معنى الاستغراق مع أنه ليس بعام ولا يخفى عليك أن ما يصلح له عشرة جميع العشرات لا ما يتضمنه من الآحاد وعشرة لا يستغرقها إنما يتناولها تناول صلوحية على البدل والجملة لا تصلح لمعاني أجزائها. وقال الغزالي: العام اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعداً وفوائد القيود ظاهرة واعترض عليه بأنه ليس بجامع ولا مانع أما أنه ليس بجامع فلخروج لفظ المعدوم والمستحيل فإنه عام ومدلوله ليس بشيء وأيضاً الموصولات بصلاتها من العام وليس بلفظ واحد وأما أنه ليس بمانع فلأن كل مثنى يدخل في الحدّ مع أنه ليس بعام وأيضاً فكل جمع لمعهود أو لنكرة يدخل فيه وليس بعام إلا أن الغزالي يلتزم هذين ويرى أن جمع المعهود والنكرة عامان فلا يرد عليه وقد يجاب عن **الأول** بأن المستحيل والمعدوم شيء لغة وإن لم يكن شيئاً بالمعنى المتنازع فيه في الكلام وهو كونه متقرراً حال العدم وعن **الثاني** بأن الموصولات هي التي يثبت لها العموم والصلات مبينة لأن الموصولات مبهمة لا يعلم إنها لماذا هي إلا بالصلة أو المراد باللفظ الواحد أن لا يتعدد بتعدد المعاني وعن **الثالث** بأن المثنى تناوله لكل اثنين تناول احتمال لا تناول دلالة إلا بقرينة فلا يكون هو الدال بل معها وأيضاً لا يصدق عليه أنه يدل على معنيين فصاعداً إذ لا يصلح لما فوق الاثنين وعن **الرابع** يعلم مما ذكرنا أو يلتزم كما مر ثم ذكر المصنف أن الأولى أن يقال العام ما دل على مسميات باعتبار أمر اشتركت فيه مطلقاً ضربة، فقوله: ما دل كالجنس وقوله على مسميات أخرج نحو زيد وقوله باعتبار أمر اشتركت فيه ليخرج نحو عشرة فإن العشرة دل على آحاده لا باعتبار أمر اشتركت فيه لأن آحاد العشرة أجزاء العشرة لا جزئيات فلا يصدق على واحد واحد أنه عشرة، وقوله مطلقاً ليخرج المعهود فإنه يدل على مسميات باعتبار ما اشتركت فيه مع قيد خصصه بالمعهودين قوله: ضربة أي دفعة واحدة ليخرج نحو رجل وامرأة فإنه يدل على مسمياته لا دفعة بل دفعات على البدل قال:

(مسألة العموم من عوارض الألفاظ حقيقة وأما في المعاني فثالثها الصحيح كذلك لنا أن العموم حقيقة في شمول أمر لتعدد وهو في المعاني كعموم المطر والخصب ونحوه وكذلك المعنى الكلي لشموله الجزئيات ومن ثمة قيل العام ما لا يمنع تصوره من الشركة فإن قيل المراد أمر واحد شامل وعموم المطر ونحوه ليس كذلك قلنا ليس العموم بهذا الشرط لغة وأيضاً فإن ذلك ثابت في عموم الصوت والأمر والنهي والمعنى الكلي) أقول: العموم[1] من عوارض الألفاظ حقيقة فإذا قيل هذا اللفظ عام صدق على سبيل الحقيقة وأما في المعنى فإذا قيل هذا المعنى عام فهل هو حقيقة فيه مذاهب أولها لا يصدق حقيقة ولا مجازاً **ثانيها** يصدق مجازاً **ثالثها** هو المختار يصدق حقيقة كما في الألفاظ لنا أن العموم حقيقة في شمول أمر لمتعدد وكما يصح في الألفاظ باعتبار شموله لمعان متعددة بحسب الوضع يصح في المعاني باعتبار شمول معنى لمعان متعددة بالتحقق فيها بيانه أنه يتصور شمول أمر معنوي لأمور متعددة كعموم المطر والخصب والقحط للبلاد ولذلك يقال عم المطر وعم الخصب ونحوه وكذلك ما يتصوره الإنسان من المعاني الكلية فإنها شاملة لجزئياتها المتعددة الداخلة تحتها ولذلك يقول المنطقيون: العام ما لا يمنع تصوره الشركة فيه والخاص بخلافه فإن قيل المراد بالعام أمر واحد شامل لمتعدد وشمول المطر والخصب ونحوهما ليس كذلك إذ الموجود في كل مكان غير الموجود في المكان الآخر وإنما هو أفراد من المطر والخصب **والجواب** لا نسلم أنه يعتبر في اللغة في العموم هذا القيد بل يكفي الشمول سواء كان هنا أمر واحد أو لم يكن ولئن سلمنا فالعموم بذلك المعنى ثابت في الصوت يسمعه طائفة وهو أمر واحد يعمهم وكذلك الأمر والنهي النفسيان قد يعمان خلقاً كثيراً وكذلك المعاني الكلية تتصور لعمومها الآحاد التي تحتها واعلم أن الإطلاق اللغوي أمر سهل إنما النزاع في واحد متعلق بمتعدد وذلك لا يتصور في الأعيان الخارجية إنما يتصور في المعاني الذهنية والأصوليون ينكرون وجودها. قال:

(مسألة الشافعي والمحققون للعموم صيغة والخلاف في عمومها وخصوصها كما في الأمر وقيل بالوقف في الأخبار لا الأمر والنهي والوقف إما على معنى ما ندري وإما نعلم أنه وضع ولا ندري أحقيقة أم مجاز وهي أسماء الشرط والاستفهام والموصولات والجموع المعرفة تعريف جنس والمضافة واسم الجنس كذلك والنكرة في النفي لنا القطع في لا تضرب أحداً وأيضاً لم يزل العلماء تستدل بمثل والسارق والزانية يوصيكم الله في أولادكم وكاحتجاج عمر في قتال أبي بكر مانعي الزكاة أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها حقنوا مني دماءهم وأموالهم وكذلك الأئمة من قريش ونحن معاشر الأنبياء لا نورث وشاع

---

(١) العموم من عوارض اللفظ دون المعاني، قيل: والمعاني أيضاً حقيقة فكما يصدق لفظ عام يصدق معنى عام حقيقة ذهنياً كان كمعنى الإنسان، أو خارجياً كمعنى المطر والخصب. [حاشية العطار: ج١ ص١٤].

وذاع ولم ينكره أحد، قولهم: فهم بالقرائن يؤدي إلى أن لا يثبت للفظ مدلول ظاهر أبداً والاتفاق فيمن دخل داري فهو حر أو طالق أنهم يعم وأيضاً كثرة الوقائع واستدل بأنه معنى ظاهر محتاج إلى التعبير عنه كغيره وأجيب بأنه قد يستغني بالمجاز وبالمشترك) أقول: ذهب الشافعي رحمه الله وجميع المحققين إلى أن لعموم له صيغة موضوعة له حقيقة وتحرير محل النزاع كما في الأمر **وحاصله** راجع إلى الصيغ المخصوصة التي سنذكرها هل هي للعموم أم لا، فقال الأكثر له صيغة هي حقيقة فيه وقال قوم الصيغة حقيقة للخصوص وهي في العموم مجاز وقال الأشعري تارة بأنها مشتركة وتارة بالوقف وقيل بالوقف في الأخبار دون الأمر والنهي وقال القاضي بالوقف إما على أنا لا ندري أوضع لها أم لا أو ندري أنه وضع لها ولا ندري أحقيقة منفرداً أو مشتركاً أم مجاز ثم الصيغة الموضوعة له عند المحققين هي هذه فمنها أسماء الشروط والاستفهام نحو من وما ومهما وأينما ومنها الموصولات نحو من وما والذي ومنها الجموع المعرفة تعريف جنس لا عهد والجموع المضافة نحو العلماء وعلماء بغداد ومنها اسم الجنس كذلك أي معرفاً تعريف جنس أو مضافاً ومنها النكرة في سياق النفي دون الإثبات نحو ما من رجل لنا أن السيد إذا قال لعبده لا تضرب أحداً فهم منه العموم حتى لو ضرب واحداً عدّ مخالفاً والتبادر دليل الحقيقة فالنكرة في النفي للعموم حقيقة فللعموم صيغة وأيضاً لنا أنّا نقطع بأن العلماء لم يزالوا يستدلون بمثل ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟﴾ [المائدة: ٣٨]، ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟﴾ [النور: ٢]، ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ﴾ [النساء: ١١] ومنه احتجاج عمر في قضية قتال أبي بكر مانعي الزكاة بقوله عليه الصلاة والسلام: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوه فقد حقنوا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقه»(١) وهو أنه منعه عن القتال واحتج عليه بذلك وقرره وعدل إلى الاحتجاج بقوله: «إلا بحقه» والزكاة من حقه فدل أنهما فهما منه العموم في وجوب القتال قبل أن يقولوا لا إله إلا الله وعدمه بعده ومنه احتجاج أبي بكر بقوله: الأئمة من قريش وقرره الصحابة ومنه احتجاج أبي بكر بقوله: نحن معاشر الأنبياء لا نورث وشاع ذلك وذاع ولم ينكره أحد ولولا أن الصيغة للعموم لما كان فيه حجة في الصور الجزئية لأنك إذا قلت بعض الأئمة من قريش لم يلزم منه أن يكون من غيرهم إمام فكان ينكر الاحتجاج به عادة واعترض عليه بأن ذلك إنما فهم بالقرائن **والجواب** أن فتح هذا الباب يؤدي إلى أن لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز أن يفهم بالقرائن فإن الناقلين لها لم ينقلوا نص الواضع بل أخذوا الأكثر من تتبع موارد الاستعمال والتحقيق أن التجويز لا ينافي الظهور وقد يقال في مثل والسارق أنه فهم العموم لترتب الحكم على الوصف المشعر بالعلية أو بأنه علم أنه التمهيد قاعدة كما رجم ماعزاً فعلم العموم لأنه شارع وأما لقوله ﷺ: «حكمي على الواحد حكمي على

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب: الإيمان، باب: فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة (الحديث: ٢٤). ومسلم: كتاب الإيمان، باب: الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله (الحديث: ٢٩).

الجماعة»، وأما التنقيح المناط وهو إلغاء الخصوصية وعليه فقسر وأيضاً لنا الاتفاق على أنه إذا قال من دخل داري فهو حر أو فهي طالق أنه يعم العبيد والنساء وأيضاً لنا كثرة الوقائع التي استعمل فيها الصيغ للعموم واستدل بها على العموم مما ذكرناه وما لم نذكره وهي تفيد لمن تتبعها العلم بأنها ظاهرة في العموم وذلك نحو قول عثمان رضي الله عنه لما سمع:

وكل نعيم لا محالة زائل

كذب، فإن نعيم أهل الجنة لا يزول ونحو لا إله إلا الله فإنه يفهم منه نفي جميع ما سوى الله ونحو اعتراض ابن الزبعري على قوله: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء: ٩٨] بقوله: أليس قد عبدت الملائكة والمسيح ورد قول اليهود ما أنزل الله على بشر من شيء بقوله: من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى وذلك أكثر من أن يحصى مفصلاً فلذلك أجمل واستدل بأن العموم معنى ظاهر يعقله الأكثر والحاجة ماسة إلى التعبير عنه فوجب الوضع له عادة ككثير من المعاني التي وضع لها لظهورها والحاجة إلى التعبير عنها مما لا يحصى كالواحد والاثنين والخبر والاستخبار **الجواب** أنه قد يستغنى عن الوضع لها خاصة بالمجاز وبالمشترك فلا يكون ظاهراً في العموم ذلك كخصوص الروائح والطعوم استغني فيها عن الوضع بالتقييد بالإضافة نحو رائحة العود والمسك ولم يؤد ذلك إلى إهماله.

(قال: الخصوص متيقن فجعله له حقيقة أولى رد بأنه إثبات لغة بالترجيح وبأن العموم أحوط فكان أولى قالوا لا عام إلا مخصص فيظهر أنها للأغلب رد بأن احتياج تخصيصها إلى دليل مشعر بأنها للعموم وأيضاً فإنما يكون ذلك عند عدم دليل الاشتراك أطلقت لهما والأصل الحقيقة وأجيب بأنه على خلاف الأصل وقد تقدم مثله الفارق الإجماع على التكليف للعام وذلك بالأمر والنهي وأجيب بأن الإجماع على الإخبار للعام) أقول: هذه حجج المخالفين فالقائلون بأن هذه الصيغ حقيقة في الخصوص قالوا **أولاً** أن الخصوص متيقن لأنها إن كانت له فمراد وإن كانت للعموم فداخل في المراد وعلى التقديرين يلزم ثبوته بخلاف العموم فإنه مشكوك فيه إذ ربما كان للمخصوص فكان العموم غير مراد ولا داخل فيه فلا يثبت فجعله حقيقة للخصوص المتيقن أولى من جعله للعموم المشكوك فيه **الجواب أولاً** أنه إثبات اللغة بالترجيح وذلك لا يجوز بل لا يثبت إلا بالنقل كما عرف **وثانياً** أن العموم أحوط لاحتمال أن يراد العموم فلو حمله على الخصوص أضاع غيره مما يدخل في العموم فخالف الأمر والأحوط أولى واعلم أن ذلك مما يختلف في الإيجاب والإباحة قالوا **ثانياً** مشهور في الألسن حتى صار مثلاً أنه ما من عام إلا وقد خص منه والظاهر أنه للأغلب حقيقة وفي الأقل مجاز تقليلاً للمجاز **الجواب** أولاً إن احتياج خروج البعض عنها إلى التخصيص بمخصص ظاهر في أنه للعموم ولا يحمل على الخصوص إلا لدليل وهو دليل المجاز في

الخصوص والحقيقة في العموم **وثانياً** أن ذلك أي ظهور كونها حقيقة للأغلب إنما يكون عند عدم الدليل على أنه للأقل كالغائط والمزادة وههنا قد دلت أدلتنا عليه القائلون بالاشتراك قالوا قد أطلقت الصيغة للعموم والخصوص والأصل في الإطلاق الحقيقة فتكون حقيقة فيهما وهو معنى الاشتراك **الجواب** الاشتراك خلاف الأصل فيحمل على المجاز في أحدهما لأنه أولى من الاشتراك وقد تقدم مثله في مسألة تعارضهما الفارق وهو القائل بأنها في الأمر والنهي للعموم وفي الأخبار متوقف قال الإجماع منعقد على أن التكليف للعام أي لعامة المكلفين والتكليف إنما يتصور بالأمر والنهي فلولا أن صيغها للعموم لما كان التكليف عاماً **الجواب** المعارضة بمثله في الاخبار للإجماع على الأخبار بما ورد في حق جميع الأمة وإنا مكلفون بمعرفتها قال:

(مسألة الجمع المنكر ليس بعام لنا القطع بأن رجالاً في الجموع كرجل في الوحدان ولو قال له عندي عبيد صح تفسيره بأقل الجمع قالوا صح إطلاقه على كل جمع فحمله على الجميع حمل على جميع حقائقه ورد بنحو رجل وأنه إنما يصح على البدل قالوا لو لم يكن للعموم لكان مختصاً بالبعض رد برجل وأنه موضوع للجمع المشترك) أقول: الجمع[1] المنكر نحو رجال ليس من صيغ العموم عند المحققين لنا القطع أن رجالاً بين الجموع في صلوحه لكل عدد بدلاً كرجل بين الوحدان في صلوحه لكل واحد فكما أن رجلاً ليس للعموم فيما يتناوله من الوحدان وجب أن لا يكون رجال للعموم فيما يتناوله من مراتب العدد وأيضاً لو قال له عندي عبيد صح تفسيره بأقل الجمع وهو الثلاثة اتفاقاً ولو كان ظاهراً في العموم لما صح وربما تمنع الملازمة وتسند بقيام القرينة قالوا **أولاً** ثبت إطلاقه على كل مرتبة من مراتب الجموع فإذا حملناه على الجميع فقد حملناه على جميع حقائقه فكان أولى **الجواب** النقض بنحو رجل فإنه يصح لكل واحد على البدل ولا يوجب ذلك حمله على الجميع ولا يقال إن ذلك حمل له على جميع حقائقه فكذا ههنا وقد يفرق بأن جميع الأفراد إحدى حقائقه وهو يتناول سائر الحقائق لأنها مندرجة تحتها فكان الحمل عليه أولى فإنه لما كان متردداً بين حقائقه كفانا في الترجيح هذا القدر وأما رجل فليس له حقيقة تتناول البواقي بل **الجواب** منع كونها حقيقة في كل مرتبة إنما هي للقدر المشترك بينها فلا دلالة لها على خصوص أصلاً قالوا **ثانياً** لو لم يكن للعموم لكان مختصاً بالبعض واللازم منتف لعدم المخصص وامتناع التخصيص بلا مخصص **الجواب أولاً** النقض برجل ونموه مما ليس للعموم ولا مختصاً ببعض بل شائعاً يصلح للجميع **وثانياً** بأنه موضوع للجميع المشترك بين العموم والخصوص ولا يلزم من عدم اعتبار قيد هو العموم اعتبار عدمه حتى يلزم اعتبار القيد الآخر وهو الخصوص فلا يلزم من عدم كونه للعموم كونه مختصاً بالبعض، قال:

---

(١) المراد من الجمع الذي هو أولى من الطرح وهو الجمع في الدلالة، فإنه إذا كان الجمع بينهما في الدلالة ممكناً تلاءماً فيرتفع التعارض بينهما فلا يتكاذبان. [أصول الفقه للمظفر، ج٢، ص٢٠١].

(مسألة أبنية الجمع لاثنين يصح وثالثها مجاز الإمام ولواحد لنا أنه يسبق الزائد وهو دليل الحقيقة والصحة فإن كان له إخوة والمراد إخوان واستدلال ابن عباس بها ولم ينكر عليه وعدل إلى التأويل قالوا فإن كان له إخوة والمراد إخوان والأصل الحقيقة رد بقضية ابن عباس قالوا إنا معكم مستمعون ورد بأن فرعون مراد قالوا الاثنان فما فوقهما جماعة وأجيب في الفضيلة لأنه عليه الصلاة والسلام بعث بالشرع لا اللغة النافون قال ابن عباس ليس الإخوان إخوة، وعورض بقول زيد: الإخوان إخوة والتحقيق أراد أحدهما حقيقة والآخر مجازاً قالوا لا يقال جاءني رجلان عاقلون ولا رجال عاقلون وأجيب بأنهم يراعون صورة اللفظ) أقول: أبنية الجمع هل يصح إطلاقها لاثنين فيه مذاهب **أحدها** لا يصح ثانيها يصح حقيقة **ثالثها** يصح مجازاً رابعاً وهو للإمام يصح ويصح للواحد أيضاً واعلم أن النزاع في نحو رجال ومسلمين وضربوا واضربوا لا لفظ ج م ع ولا في نحو نحن فعلنا ولا في نحو صغت قلوبكما فإنه وفاق كذا في المنتهى لنا أما أنه ليس حقيقة في الاثنين فلأنه يسبق إلى الفهم عند إطلاق هذه الصيغ بلا قرينة الزائد على الاثنين وذلك دليل على أنه حقيقة في الزائد دونه لما علمت أنه من علامة المجاز أن يتبادر غيره وأما أنه صحيح للاثنين فقوله تعالى: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ﴾ [النساء: ١١] فأطلق الإخوة والمراد إخوان فما فوقهما إجماعاً ويدل على الأمرين جميعاً أنه قال ابن عباس لعثمان ليس الإخوان إخوة في لسان قومك فقال لا أنقض أمراً كان قبلي وتوارثه الناس واستدل ابن عباس ولم ينكره عثمان عليه بل عدل إلى التأويل وهو الحمل على خلاف الظاهر بالإجماع فدل ذلك على صحته وأنه ليس حقيقة فيه تقدير الكلام لنا في المجاز أنه يسبق وفي الصحة قوله فإن كان ولنا استدلال القائلون بكونها للاثنين حقيقة قالوا **أولاً** قال تعالى: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ﴾ [النساء: ١١] والمراد به ما يتناول الإخوين اتفاقاً والأصل في الإطلاق الحقيقة **الجواب** قصة ابن عباس تدل على أنه مجاز فارتكبناه وإن كان خلاف الأصل قالوا **ثانياً** قال تعالى: ﴿إِنَّا مَعَكُم مُّسْتَمِعُونَ﴾ [الشعراء: ١٥] والمراد: موسى وهارون **الجواب** لا نسلم أن المراد هما فقط بل فرعون مراد معهما قالوا **ثالثاً** قال عليه السلام: «الاثنان فما فوقهما جماعة»(١) وإنه صريح في إطلاق لفظ الجمع عليهما لكونه مشتقاً من الجماعة وبمعناها **الجواب** إن هذا لفظ له محملان لغوي وهو ما ذكرتم وشرعي وهو انعقاد الجماعة وحصول فضيلتها بهما فوجب حمله على المحمل الشرعي لأنه عليه السلام بعث لتعليم الشرع دون اللغة واعلم أن هذا الدليل وإن سلم فليس في محل النزاع لما مر أنه ليس النزاع في «ج م ع» وإنما النزاع في صيغ الجموع القائلون بالنفي وهو أنها لا تصلح للاثنين أصلاً قالوا **أولاً** قال ابن عباس ليس الإخوان إخوة **الجواب**

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب: الأذان، باب: اثنان فما فوقهما. وابن ماجه، كتاب: إقامة الصلاة والسنة فيها، باب: الاثنان جماعة، (الحديث: ٩٦٢).

المعارضة بقول زيد: الإخوان إخوة والتحقيق أنه أراد أحدهما وهو ابن عباس بقوله: الإخوان ليس بإخوة أنه ليس بإخوة حقيقة وأراد الآخر وهو زيد بقوله: الإخوان إخوة أنه إخوة مجازاً جمعاً بين الكلامين وهو ما ذهبنا إليه قالوا **ثانياً** لو صح لاثنين لجاز أن يقال جاءني رجلان عالمون ورجال عالمان في الأول ورجال في الثاني لاثنين **الجواب** لا نسلم الملازمة لأنهم رما أرادوا مراعاة صورة اللفظ بأن يكون كلاهما جمعاً أو مثنى وفيه بعد فإنه يقال جاءني زيد وعمرو وبكر العالمون ولا يقال العالمان ولا جاء زيد وعمرو العالمون قال:

(مسألة إذا خص العام كان مجازاً في الباقي الحنابلة حقيقة الرازي كان غير منحصر أبو الحسين إن خص بما لا يستقل من شرط أو صفة أو استثناء القاضي إن خص بشرط أو استثناء عبد الجباران خص بشرط أو صفة وقيل إن خص بدليل لفظي الإمام حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه لنا لو كان حقيقة لكان مشتركاً لأن الفرض أنه حقيقة في الاستغراق وأيضاً الخصوص بقرينة كسائر المجاز) أقول: العام إذا خصص وأريد به الباقي فهو مجاز أو حقيقة الجمهور على أنه مجاز وقالت الحنابلة حقيقة وقال أبو بكر الرازي حقيقة إن كان الباقي غير منحصر أي له كثرة يعسر العلم بقدرها وإلا فمجاز وقال أبو الحسين البصري حقيقة أن خصص بمخصص لا يستقل بنفسه من شرط أو صفة أو استثناء أو غاية وإن خصص بمستقبل من سمع أو عقل فمجاز وقال القاضي أبو بكر حقيقة إن خصص بشرط أو استثناء لا صفة وغيرها وقال القاضي عبد الجبار حقيقة إن خصص بشرط أو صفة لا استثناء وغيره وقيل حقيقة إن خصص بدليل لفظي اتصل أو انفصل وقال الإمام حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه لنا أنه لو كان حقيقة في الباقي كما في الكل لكان مشتركاً بينهما واللازم منتف أما الملازمة فلأنه ثبت للعموم حقيقة والبعض مخالف له في المعقول والمفروض أنه حقيقة فيه فيكون حقيقة في معنين مختلفين وهو معنى المشترك وأما بطلان اللازم فلأن الفرض وقع في مثله وأيضاً لو كان حقيقة لكان كل مجاز حقيقة واللازم ظاهر البطلان بيان الملازمة أنه إنما يحكم بكونه حقيقة لأنه ظاهر في الخصوص مع القرينة وإن كان ظاهراً بدونها في العموم وكل لفظ بالنسبة إلى معناه المجازي كذلك وقد يقال إرادة الاستغراق باقية إذ المراد بقول القائل: أكرم بني تميم الطوال عند الخصم أكرم بني تميم من قد علمت من صفتهم أنهم الطوال سواء عمهم الطول أو خص بعضهم ولذلك يقول: وأما القصار منهم فلا تكرمهم ويرجع الضمير إلى بني تميم لا إلى الطوال منهم وأيضاً فلم يرد الباقي بوضع واستعمال ثان بل بالوضع والاستعمال الأول وإنما طرأ عليه عدم إرادة المخرج بخلاف المجاز وبه يعرف **الجواب** عن الثاني.

(قال الحنابلة: التناول باق فكان حقيقة وأجيب بأنه كان مع غيره قالوا يسبق وهو دليل الحقيقة قلنا بقرينة وهو دليل المجاز الرازي إذا بقي غير منحصر فهو معنى العموم وأجيب بأنه كان للجميع أو الحسين لو كان ما لا يستقل يوجب تجوّزاً في نحو الرجال المسلمون

وأكرم بني تميم إن دخلوا لكان نحو مسلمون للجماعة مجازاً ولكان نحو المسلم للجنس أو للعهد مجازاً ونحو ألف سنة إلا خمسين عاماً مجازاً وأجيب بأن الواو في المسلمون كألف ضارب وواو مضروب والألف واللام في المسلم وإن كان كلمة حرفاً أو اسماً فالمجموع الدال والاستثناء سيأتي والقاضي مثله إلا أن الصفة عنده كأنها مستقلة وعبد الجبار كذلك إلا أن الاستثناء عنده ليس بتخصيص المخصص باللفظية لو كانت القرائن اللفظية توجب تجوّزاً الخ. . . وهو أضعف الإمام العام كتكرار الآحاد وإنما اختصر فإذا أخرج بعضها بقي الباقي حقيقة وأجيب بالمنع فإن العام ظاهر في الجميع فإذا خص خرج قطعاً والمتكرر نص) أقول: الحنابلة وهم القائلون بأنه حقيقة قالوا **أولاً** كان اللفظ متناولاً له حقيقة باتفاق والتناول باق على ما كان لم يتغير إنما طرأ عدم تناول الغير **الجواب** كان يتناوله مع غيره والآن يتناوله وحده وهما متغايران فقد استعمل في غيره ما وضع له وقد يقال كونه لا يتناول غيره أو يتناوله لا بغير صفة تناوله لما يتناول قالوا **ثانياً** يسبق إلى الفهم إذ مع القرينة لا يحتمل غيره وهو دليل الحقيقة **الجواب** أنه إنما يتبادر مع القرينة إذ دونها يسبق العموم وأنه دليل المجاز وقد يقال إرادة الباقي معلومة دون القرينة إنما المحتاج إلى القرينة عدم إرادة المخرج الرازي وهو القائل بأنه حقيقة إن بقي غير منحصر قال معنى العموم حقيقة كون اللفظ دالاً على أمر غير منحصر في عدد فإذا كان الباقي غير منحصر كان عاماً **الجواب** منع كون معناه ذلك بل معناه تناوله للجميع وكان للجميع وقد صار لغيره فكان مجازاً ولا يخفى إن هذا منشؤه اشتباه كون النزاع في لفظ العام أو في الصيغ أبو الحسين وهو القائل بأنه حقيقة إن خص بغير مستقل قال لو كان التقييد بما لا يستقل يوجب تجوّزاً في نحو الرجال المسلمون من المقيد بالصفة وأكرم بني تميم أن دخلوا من المقيد بالشرط لكان نحو مسلمون للجماعة مجازاً ولكان نحو المسلم للجنس أو للعهد مجازاً ولكان نحو ألف سنة إلا خمسين عاماً مجازاً واللوازم الثلاثة باطلة بالاتفاق بيان الملازمة أن كل واحد من المذكورات مقيد بقيد هو كالجزء له وقد صار به لمعنى غير ما وضع له **أولاً** وهي بدونه للمنقول عنه ومعه للمنقول إليه ولا يحتمل غيره وقد جعلتم ذلك موجباً للتجوّز فالفرق تحكم **الجواب** أن ما ذكرتم من الصور ليس شيء منها عاماً مقيداً فإن الواو في مسلمون كالف ضارب وواو مضروب جزء الكلمة والمجموع لفظ واحد والألف واللام في المسلم وإن كانت كلمة سواء كان اسماً وهو ما كان بمعنى الذي أو حرفاً وهو ما سواه فالمجموع الدال وهو الجنس والقيد لأن مسلم للجنس والألف واللام للقيد والاستثناء سيأتي أنه إخراج بعد إرادة العموم من اللفظ وشيء مما ذكرنا لا يتحقق في العام المخصص فلم يلزم من كون ذلك مجازاً كون هذه مجازات القاضي أبو بكر قال مثل ما قال أبو الحسين وهو إلزام أن يكون مسلمون والمسلم وألف سنة إلا خمسين عاماً مجازات إلا أن الصفة عنده كأنها مخصص مستقل فلا يتناولها الدليل ويحققه أن تخصيصها ليست لفظية بدليل أن الصفة قد تشمل إفراد الموصوف نحو الجسم

الحادث والصانع القديم وقد لا تشمل إلا أن ذلك يعلم من خارج لا من الصفة والقاضي عبد الجبار قال مثل ما قالاه إلا أن الاستثناء عنده ليس بتخصيص لما ستعلم أن المستثنى باق على عمومه في الإرادة والتخصيص إنما هو في الأستاذ القائل بأن المخصص بالدلائل اللفظية حقيقة قال لو كانت الدلائل اللفظية توجب تجوزاً لكان نحو مسلمون والمسلم مجازاً الخ وهذا ضعيف بالمرة لما مر أن المتصل كالجزء من الكلام كما في صورة الإلزام فيصلح جامعاً وأما تعميمه في غير المتصل مع ظهور الفرق فلا وجه له الإمام قال العام كتكرير الآحاد المتعددة قال أهل العربية معنى الرجال فلان وفلان وفلان إلى أن يستوعب وإنما وضع الرجال اختصاراً وإذا كان كذلك لا شك أنه في تكرير الآحاد إذا بطل إرادة البعض لم يصر الباقي مجازاً فكذا ههنا **الجواب** منع كونه كتكرار الإفراد وإنما يقول أهل العربية ذلك لا لأنه مثله في جميع أحكامه بل لبيان الحكمة في وضعه بل العام ظاهر في الجميع فإذا أخرج بعض خرج عما هو ظاهر فيه قطعاً وهو معنى المجاز والمكرر استعمل كل واحد في كل واحد نصاً وإذا خرج بعض عن الإرادة بقي الباقي نصاً فيما يتناوله لم يتغير عن وضعه أصلاً قال:

(مسألة العام بعد التخصيص بمبين حجة وقال البلخي إن خص بمتصل وقال البصري إن كان العموم منبئاً عنه كاقتلوا المشركين وإلا فليس بحجة كالسارق والسارقة فإنه لا ينبىء عن النصاب والحرر عبد الجبار إن كان غير مفتقر إلى بيان كالمشركين بخلاف أقيموا الصلاة فإنه مفتقر قبل إخراج الحائض وقيل حجة في أقل الجمع وقال أبو نور ليس بحجة لنا ما سبق من استدلال الصحابة مع التخصيص وأيضاً القطع بأنه إذا قال أكرم بني تميم ولا تكرم فلأنا فترك عدّ عاصياً وأيضاً فإن الأصل بقاؤه واستدل لو لم يكن حجة لكانت دلالته موقوفة على دلالته على الآخر واللازم باطل لأنه إن عكس فدور وإلا فتحكم وأجيب بأن الدور إنما يلزم بتوقف التقدم وأما بتوقف المعية فلا قالوا صار محملاً لتعدد مجازه فيما بقي وفي كل منه قلنا لما بقي بما تقدم أقل الجمع هو المتحقق وما بقي مشكوك قلنا لا شك مع ما تقدم) أقول: قد اختلف في العام المخصص هل هو حجة فيما بقي أم لا أما المخصص بمجمل نحو هذا العام مخصوص أو لم يرد به كل ما يتناوله فليس بحجة بالاتفاق إنما الكلام في المخصص بمبين مثل أن يقول اقتلوا المشركين ثم يظهر أن الذمي غير مراد والمختار أنه حجة فيما بقي وقال البلخي إن خص بمتصل فحجة وإن خص بمنفصل فلا. وقال أبو عبدالله البصري: إن كان لفظ العموم منبئاً عنه قبل التخصيص فحجة وإلا فلا مثاله اقتلوا المشركين فإنه ينبىء عن الحربي إنباءه عن الذمي بخلاف السارق والسارقة فاقطعوا فإنه لا ينبىء عن كون المال نصاب السرقة وهو الربع ومخرجاً من حرز فإذا بطل العمل به في صورة انتفائهما لم يعمل به في صورة وجودهما. وقال عبد الجبار: إن كان قبل التخصيص لا يحتاج إلى بيان فهو حجة وإلا فلا، مثاله اقتلوا المشركين فإنه بين في مراده قبل إخراج الذمي بخلاف أقيموا الصلاة

فإنه مفتقر إلى البيان قبل إخراج الحائض ولذلك بينه رسول الله ﷺ بفعله فقال: «صلوا كما رأيتموني أصلي» وقيل: يبقى حجة في أقل الجمع من اثنين أو ثلاثة على الرأيين وقال أبو ثور[1] ليس بحجة مطلقاً لنا ما سبق من استدلال الصحابة مع التخصيص وتكرر وشاع ولم ينكر فكان إجماعاً ولنا أيضاً إنا نقطع بأنه إذا قال أكرم بني تميم وأما فلاناً منهم فلا تكرمه فترك أكرم سائر بني تميم عدّ عاصياً فدل على ظهوره فيه وهو المطلوب ولنا أيضاً أنه كان متناولاً للباقي والأصل بقاؤه على ما كان عليه واستدل بأنه لو لم يكن حجة في الباقي لكان إفادته للباقي موقوفة على إفادته للآخر بالضرورة واللازم باطل لأنه إن عكس حتى توقف إفادته للآخر على إفادته له لزم الدور وإلا كان ترجيحاً بلا مرجح وهو التحكم **الجواب** أن التوقف ينقسم إلى توقف تقدم كما للمعلول على العلة والمشروط على الشرط والتوقف من الطرفين بهذا المعنى محال ضرورة استلزامه تقدم الشيء على نفسه وهو المراد بالدور إذا أطلق وحكم باستحالته وإلى توقف معية كتوقف كون هذا ابناً لذاك على كون ذاك أباً لهذا وبالعكس، وكتوقف قيام كل من اللبنتين المتساندتين على قيام الأخرى وهذا لا يمتنع من الطرفين وليس دوراً مطلقاً وإن كان يعبر عنه بدور المعيّة، ثم التوقف فيما ذكرتم من الطرفين هو توقف معية فلا يمتنع. قالوا **أولاً** حقيقته العموم ولم ترد وسائر ما تحته من المراتب مجازاته وإذا لم ترد الحقيقة وتعددت المجازات كان اللفظ محملاً فيها فلا يحمل على شيء منها والباقي أحد المجازات فلا يحمل عليه فيبقى متردداً بين جميع مراتب الخصوص فلا يبقى حجة في شيء منها. **الجواب** إنما ذلك إذا كانت المجازات متساوية ولا دليل على تعيين **أحدها** وما ذكرناه من الأدلة دلت على حمله على الباقي فيصار إليه قالوا **ثانياً** أقل الجمع هو المتحقق والباقي مشكوك فيه فلا يصار إليه وهذا حجة من قال بأنه حجة في أقل الجمع **والجواب** لا نسلم إن الباقي مشكوك فيه لما ذكرنا من الدلائل على وجوب الحمل على ما بقي. قال:

(مسألة جواب السائل غير المستقل دونه تابع للسؤال في عمومه اتفاقاً والعام على سبب خاص بسؤال مثل قوله عليه الصلاة والسلام لما سئل عن بئر بضاعة خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه أو بغير سؤال كما روي أنه ﷺ مرّ بشاة ميمونة فقال: «أيما أهاب دبغ فقد طهر» معتبر في عمومه على الأكثر. ونقل عن الشافعي خلافه لنا استدلال الصحابة بمثله كآية السرقة وهي في سرقة المجن أو رداء صفوان وآية الظهار في سلمة بن صخرة وآية اللعان في هلال بن أمية أو غيره ولنا أيضاً فإن اللفظ عام فالتمسك به قالوا لو كان عاماً لجاز تخصيص السبب بالاجتهاد وأجيب بأنه اختص بالمنع للقطع بدخوله

(١) أبو ثور: إبراهيم بن خالد بن أبي اليمان من أهل بغداد ولد عام (١٧٠هـ) وتوفي عام (٢٤٠هـ) له من التصانيف كتاب ذكر فيه اختلاف مالك والشافعي.

على أن أبا حنيفة رحمه الله أخرج الأمة المستفرشة من عموم الولد للفراش فلم يلحق ولدها مع وروده في ولد زمعه وقد قال عبدالله بن زمعة هو أخي وابن وليدة أبي ولد على فراشه قالوا لو عم لم يكن في نقل السبب فائدة قلنا فائدته منع تخصيصه ومعرفة الأسباب قالوا لو قال تغد عندي فقال والله لا تغدّيت لم يعم قلنا العرف خاص قالوا لو عم لم يكن مطابقاً قلنا طابق وزاد قالوا لو عم لكان حكماً بأحد المجازات بالتحكم لفوات الظهور بالنصوصية قلنا النص خارجي بقرينة) أقول: **الجواب** إن لم يكن مستقلاً بدون السؤال كان في عمومه وخصوصه تابعاً للسؤال مثل أن يسأل هل يتوضأ بماء البحر فيقول نعم، ولا نزاع فيه وإنما النزاع فيما إذا بنى عام مستقل على سبب خاص سواء كان ذلك السبب سؤالاً أم لا مثال الأول قوله عليه الصلاة والسلام لما سئل عن بئر بضاعة خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه والثاني كما روي أنه مر بشاة ميمونة فقال أيما أهاب دبغ فقد طهر ففي هاتين الصورتين العبرة بعموم اللفظ فيحكم بطهورية كل ماء وطهر كل أهاب أو بخصوص السبب فيحكم بطهورية بئر بضاعة وطهر أهاب الشاة قال الأكثر أن المعتبر عموم اللفظ ونقل عن الشافعي خلافه وهو أنه لا عبرة بعموم اللفظ إنما المعتبر خصوص السبب لنا أن الصحابة عممت أكثر العمومات مع ابتنائها على أسباب خاصة فمنها آية السرقة ونزلت في سرقة المجن أو رداء صفوان على الخلاف فيه ومنها آية الظهار ونزلت في سلمة بن صخر ومنها آية اللعان ونزلت في هلال بن أمية وكذلك غيره من العمومات لكل سبب خاص ولنا أيضاً أن اللفظ عام والعمل به وخصوص السبب لا يصلح معارضاً إذ لا منافاة قطعاً قالوا **أولاً** لو كان عاماً للسبب ولغيره لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد حتى يجوز في المنالين الحكم بعدم طهورية بئر بضاعة وطهارة أهاب الشاة وبطلانه قطعي متفق عليه **الجواب** لا نسلم الملازمة فإنه يختص من بين ما يتناوله العموم بالمنع عن إخراجه للقطع بدخوله في الإرادة بعد أن يدل الدليل على إرادة خاص فيصير كالنص فيه والظاهر في غيره فيمكن إخراج غيره دونه ويمكن أيضاً منع بطلان اللازم فإنه نقل عن أبي حنيفة رحمه الله إخراج السبب بالاجتهاد لأن قوله عليه الصلاة والسلام: «الولد للفراش وللعاهر الحجر»[1] عام في كل مستفرشة من أمة أو زوجة وأنه ورد في ولد زمعة وهو ولد أمة مستفرشة قال عبدالله بن زمعة في **جواب** من كان يدعي أنه ابن أخيه هو أخي وابن وليدة أبي ولد على فراشه فقال الرسول ﷺ ذلك فالسبب هو الأمة المستفرشة ومع هذا فإن أبا حنيفة يخرجها عن العموم بالاجتهاد فلا يلحق ولدها بسيدها قالوا **ثانياً** لو عم العام في السبب وغيره كان نسبته إليهما سواء وإذ لا يختص السبب بحكم فلا يكون لذكر السبب فائدة فلم يبالغوا في بيانه وتدوينه

(١) أخرجه البخاري، كتاب: البيوع، باب: تفسير المشبهات الحديث (١٩١٢). والترمذي: كتاب الوصايا عن رسول الله، باب: ما جاء لا وصية لوارث (الحديث: ٢٠٤٧).

وحفظه متعيين أنفسهم في ذلك ولم يقع الاختلاف فيه عادة، **الجواب** لا نسلم انتفاء الفائدة حينئذ إذ لا يلزم من انتفاء الفائدة المعينة انتفاؤها مطلقاً بل فائدته منع تخصيصه بالاجتهاد ونفس معرفة الأسباب إذ ليس كل معرفة يراد العمل بها قالوا **ثالثاً** الاتفاق على أنه لو قال تغدّ عندي فقال والله لا تغدّيت لم يعم قوله لا تغدّيت كل تغدّ ونزل على التغدّي عنده حتى لو تغدّى لا عنده لم يحنث، **الجواب** خرج ذلك عن عموم دليلنا لعرف خاص فيه والتخلف لمانع لا يقدح في الدليل ولا يصرفه عما لا يتحقق فيه المانع قالوا **رابعاً** لو عم السبب المسؤول عنه وغيره لم يكن، **الجواب** مطابقاً للسؤال وأنه مما يجب نفي مثله من الشارع **والجواب** منع الملازمة بل قد جاء بالجواب المطابق وزاد عليه ما لم يسأل عنه وذكر الزيادة لا يخرجه عن المطابقة، قالوا **خامساً** لو كان عاماً لكان حكماً بأحد المجازات بالتحكم واللازم منتف بيان الملازمة أن ظهوره في العموم قد فات بنصوصيته في صورة السبب حيث يتناولها بخصوصها بعد أن لم يكن فصار مصروفاً عما وضع له إلى غير ما وضع له والسبب خاصة مع سائر الخصوصيات ومع بعضها ودونها مجازات له فكان الحمل على السبب مع سائر الخصوصيات على التعيين تحكماً **الجواب** أنه باق على ظاهره لم يفت ظهوره بالنصوصية في السبب لأنه لم يدل على السبب بل ذلك خارج من مفهوم اللفظ وقد علم بقرينة وهو وروده فيه فعلم أنه لم يخرج عن العموم لا أنه أريد من اللفظ بخصوصه. قال:

(مسألة المشترك يصح إطلاقه على معنييه مجازاً لا حقيقة وكذلك مدلولا الحقيقة وإنجاز وعن القاضي والمعتزلة يصح حقيقة إن صح الجمع وعن الشافعي ظاهر فيهما عند تجرد القرائن كالعام أبو الحسين والغزالي يصح أن يراد لا أنه لغة وقيل لا يصح أن يراد وقيل يجوز في النفي لا الإثبات والأكثر أن جمعه باعتبار معنييه مبني عليه لنا في المشترك أنه يسبق أحدهما فإذا أطلق عليهما كان مجازاً لنا في الصحة لو كان للمجموع حقيقة لكان مريد أحدهما خاصة غير مريد وهو محال وأجيب بأن المراد المدلولان معاً لإبقاؤه لكل مفرد وأما الحقيقة والمجاز قوله قل لا يعلم من في السموات والأرض الغيب إلا الله فاستعماله لهما استعمال في غير ما وضع له أولاً وهو معنى المجاز النافي للصحة لو صح لهما لكان مريداً ما وضعت له أولاً غير مريد وهو محال وأجيب بأنه مريد ما وضع له أولاً وثانياً بوضع مجازي الشافعي ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِىِّ﴾ وهي من الله رحمة، ومن الملائكة استغفار، وأجيب بأن السجود الخضوع والصلاة الاعتناء بإظهار الشرف أو بتقدير خبر أو فعل حذف لدلالة ما يقارنه أو بأنه مجاز بما تقدم) أقول: اللفظ المشترك يصح إطلاقه على كل واحد من معنييه معاً كما يصح إطلاقه على واحد منهما بدلاً عن الآخر بأن يراد به في إطلاق واحد هذا وهذا وذلك غير إرادة مجموع المعنيين مثاله أن تطلق القرء وتريد به طهراً وحيضاً فإذا أطلق عليهما كان مجازاً لا حقيقة وكذلك اللفظ إذا أطلق على معنييه المجازي والحقيقي مثاله أن يطلق الأسد وتريد به السبع والشجاع ونقل عن

القاضي والمعتزلة أنه يصح إطلاقه أي المشترك حقيقة إن صح الجمع بينهما بخلاف صيغة أفعل للأمر والتهديد ونقل عن الشافعي رحمه الله أنه ظاهر فيهما دون **أحدهما** فيحمل عند التجرد عن القرائن عليهما ولا يحمل على أحدهما خاصة إلا بقرينة وهو عام فيهما والعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة. وقال أبو الحسين والغزالي: يصح أن يراد ولا مانع من القصد كما زعم قوم أن الدليل القاطع قائم على امتناعه لكنه ليس من اللغة فإن اللغة منعت عنه ولولا منعها عنه لم يمنع عنه غيره من عقل وقيل بل لا يصح أن يراد كما ذكرنا، وفصل قوم فقالوا: يجوز في النفي لا الإثبات ثم اختلف في جمعه باعتبار معنييه نحو عيون وتريد به باصرة وذهباً وجارية فالأكثر على أنه مبني على الخلاف في المفرد فإن جاز جاز وإلا فلا. وقيل: بل يجوز وإن لم يجز فههنا مقامان: المقام الأول أن المشترك لمعنييه مجاز ولنا فيه أنه يسبق منه إلى الفهم عند إطلاقه أحد المعنيين على البدل دون الجمع وهو علامة الحقيقة في أحدهما دون الجمع النافي للصحة. قال: لو صح اللفظ لهما معاً لكان حقيقة وإلا كان مستعملاً في غير ما وضع له وهو خلاف المفروض ولو كان حقيقة لهما لكان مريداً أحدهما خاصة غير مريد له خاصة وأنه محال بيان الملازمة أن له حينئذ ثلاثة معان هذا وحده وهذا وحده وهما معاً والمفروض استعماله في جميع معانيه فيكون مريداً لهذا وحده ولهذا وحده ولهما معاً وكونه مريداً لهما معاً معناه أن لا يريد هذا وحده أو هذا وحده فيلزم من حيث إرادتهما بدلا الاكتفاء بكل واحد منهما وإرادتهما منفردين ومن حيث أراد المجموع معاً عدم الاكتفاء بأحدهما وإرادتهما مجتمعين وهو ما ذكرنا من اللازم.

الجواب أنه مناقشة لفظية إذ المراد نفس المدلولين معاً لإبقاؤه لكل واحد منفرداً وحاصله دعوى أن مفهوميه هما منفردين فإذا استعمل في المجموع لم يكن مستعملاً في مفهوميه فيكون النزاع عائداً إلى تسمية ذلك استعمالاً له في مفهوميه لا إلى إبطال ذلك وذلك قليل الجدوى والتحقيق فيه أن الأفراد وعدمه قيد للاستعمال المستعمل فيه فيتواردان على الاستعمال والمعنى المستعمل فيه بحاله والوضع لكل واحد من المعنيين مع قطع النظر عن الأفراد عن الآخر والاجتماع معه نعم يستعمل تارة في هذا من غير استعمال في الآخر وتارة مع استعماله فيه والواضع وضع اللفظ للمعنى المستعمل فيه في الحالين فظهر صحته وأنه حقيقة يظهر بالتأمل المقام الثاني في أن اللفظ المستعمل في الحقيقة والمجاز مجاز فيهما ولنا فيه أن استعماله لهما استعمال له في غير ما وضع له أولاً لأن ذلك لم يكن المعنى المجازي داخلاً فيه وهو داخل الآن فكان مجازاً إذ لا معنى للمجاز إلا ذلك النافي للصحة قال لو صح اللفظ لهما لكان مريداً لما وضع له لمكان المعنى الحقيقي غير مريد لما وضع له لمكان المعنى المجاز ولدليلكم وذلك في استعمال واحد محال. **الجواب** لا نسلم الملازمة فإنه لم يرد ما وضع له بالوضع الأول بل هو داخل في المراد حيث أراد المجموع مما وضع له **أولاً** وما لم يوضع له أولاً بوضع **ثان** مجازي لهذا المعنى **الثالث** أعني المجموع وقد هجر الحقيقة

والمجاز الأول وخرجا عن الإرادة بخصوصهما ودخلا في بحث مراد ثالث، احتج الشافعي رحمه الله على كونه حقيقة ظاهرة في الجميع بقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَمَن فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ﴾ [الحج: ١٨] والسجود من الناس وضع الجبهة على الأرض ومن غيرهم أمر مخالف لذلك قطعاً. وبقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ﴾ والصلاة من الله مغفرة ومن الملائكة استغفار وهما مختلفان. **الجواب أولاً** أن معنى السجود في الكل واحد وهو غاية الخضوع وكذا في الصلاة وهو الاعتناء بإظهار الشرف ولو مجازاً فيكون متواطئاً لا مشتركاً. **وثانياً** بأنه بتقدير خبر أو فعل حذف لدلالة ما يقارن عليه أي يقدر في الآية الأولى فعل كأنه قال ويسجد له كثير من الناس وفي الثانية خبر كأنه قال إن الله يصلي وإنما جاز ذلك لأن يسجد له من في السموات ومن في الأرض وملائكته يصلون مقارن له وهو مثل المحذوف فكان دالاً عليه مثل:

نحن بما عندنا وأنت بما عندك أرض والرأي مختلف

أي: نحن بما عندنا راضون وعلى هذا فقد يكون كرر اللفظ مراداً به كل مرة معنى لأن المقدر في حكم المذكور وذلك جائز اتفاقاً. **وثالثاً** بأنه وإن ثبت الاستعمال فلا يتعين كونه حقيقة بل نقول أنه مجاز وإن كان خلاف الأصل بما ذكرنا من الدليل. قال:

(مسألة نفي المساواة مثل لا يستوي يقتضي العموم كغيرها أبو حنيفة رحمه الله لا يقتضيه لنا نفي على نكرة كغيره قالوا المساواة مطلقاً أعم من المساواة بوجه خاص والأعم لا يشعر بالأخص وأجيب بأن ذلك في الإثبات وإلا لم يعم نفي أبداً قالوا لو علم لم يصدق إذ لا بد من مساواة ولو في نفي ما سواهما عنهما قلنا إنما ينفي مساواة يصح انتفاؤها قالوا المساواة في الإثبات للعموم وإلا لم يستقم إخبار بمساواة لعدم الاختصاص ونقيض الكلي الموجب جزئي سالب قلنا المساواة في الإثبات للخصوص وإلا لم يصدق أبداً إذ ما من شيئين إلا وبينهما نفي مساواة ولو في تعينهما ونقيض الجزئي الموجب كلي سالب والتحقيق أن العموم من النفي) أقول: نفي المساواة نحو قوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمُ الْفَائِزُونَ ﴿٢٠﴾﴾ [الحشر: ٢٠] هل يقتضي العموم أي يدل على عدم جميع وجوه المساواة فلا يقتل مسلم بكافر ولو ذمياً المختار أنه يقتضي العموم وكذلك غير المساواة من الأفعال فلا آكل عام في وجوه الأكل ولا أضرب عام في وجوه الضرب. وقال أبو حنيفة رحمه الله: لا يقتضيه فمن ثمة جوّز قتل المسلم بالذمي لنا أنه نكرة في سياق النفي لأن الجملة نكرة باتفاق النحاة ولذلك يوصف بها النكرة دون المعرفة فوجب التعميم كغيره من النكرات وليس هذا قياساً في اللغة بل استدلال فيها بالاستقراء لهم وجوه قالوا **أولاً** المساواة مطلقاً أي في الجملة أعم من المساواة بوجه خاص وهو المساواة من كل وجه فلا

يدل عليه لأن الأعم لا إشعار له بالأخص بوجه من الوجوه فلا يلزم من نفيه نفيه **الجواب** أن ما ذكرتم من عدم إشعار الأعم بالأخص إنما هو في طرف الإثبات لا في طرف النفي فإن نفي الأعم يستلزم نفي الأخص ولولا ذلك لجاء مثله في كل نفي فلا يعم نفي أبداً إذ يقال في لا رجل الرجل أعم من الرجل بصفة العموم فلا يشعر به وهو خلاف ما يثبت بالدليل. **قالوا** لو كان عاماً لما صدق لأنه لا بد بين كل أمرين من مساواة من وجه وأقله المساواة في سلب ما عداهما عنهما **الجواب** إذا قيل لا مساواة فإنما يراد به نفي مساواة يصح انتفاؤها وإن كان ظاهراً في العموم وهو من قبيل ما يخصصه العقل نحو: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢] أي: خالق كل شيء يخلق قالوا **ثالثاً** المساواة إذا وقعت في الإثبات فقيل يستوي هذا وذاك أفاد العموم وإلا لم يستقم إخبار بمساواة بين شيئين لأن المساواة بوجه ما لا تختص بهما بل كل شيئين كذلك لما تقدم فإذا لم يختص وكان عمومه لكل شيئين معلوماً لم يكن كلاماً مفيداً فائدة جديدة وكان كقولنا: السماء فوقنا والأرض تحتنا، وإذا ثبت ذلك فقولنا: يستوي معناه أن كل وجه استواء ثابت وهو كلي موجب، وقولنا: لا يستوي نقيضه للتكاذب بهما عرفاً ونقيض الكلي الموجب جزئي سالب فيكون معنى قولنا لا يستوي بعض وجوه الاستواء ليس بثابت وهو المطلوب **الجواب** المعارضة بالمثل بأن يقال المساواة في الإثبات ليس للعموم بل للخصوص وهو بعض المساواة وإلا لم يصدق إثبات مساواة لشيئين أبداً إذ ما من شيئين إلا وبينهما نفي مساواة ولو في تعينهما فيكون قولنا يستوي موجباً جزئياً بمثابة بعض وجوه المساواة ثابت ونقيضه سالب كلي فقولنا لا يستوي بمثابة لا شيء من وجوه المساواة بثابت وهو المطلوب ويمكن المعارضة بوجه آخر أخصر من هذا وهو أنه لو كان نفي المساواة للمخصوص لما صح الإخبار به لعدم اختصاصه كما مر تقريره. وبالجملة فيعتبر عدم الصدق وعدم الإفادة في طرفي الإثبات والنفي فينشأ أربع شبه متعارضة والتحقيق فيه إن المساواة لا دلالة له على العموم وإنما يفيد حملها القرينة ولولاها لم يفد حملها كما ذكرنا والعموم إنما ينشأ من النفي الداخل على النكرة وإنما صدق نفيها القرينة ولولاها لما صدق كما مر. قال:

(مسألة المقتضي وهو ما احتمل أحد تقديرات لاستقامة الكلام لا عموم له في الجميع أما إذا تعين أحدها بدليل كان كظهوره ويمثل بقوله عليه الصلاة والسلام: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان» لنا لو أضمر الجميع لأضمر مع الاستغناء، قالوا: أقرب مجاز إليهما باعتبار رفع المنسوب إليهما عموم أحكامهما أجيب بأن باب غير الإضمار في المجاز أكثر فكان أولى فيتعارضان فيسلم الدليل قالوا العرف في مثل ليس للبلد سلطان نفي الصفات قلنا قياس في العرف قالوا يتعين الجميع لبطلان التحكم إن عين ولزوم الإجمال إن أبهم قلنا ويلزم من التعميم زيادة الإضمار وتكثير مخالفة الدليل فكان الإجمال أقرب) أقول: المقتضي بصيغة الفاعل ما لا يستقيم كلاماً إلا بتقدير وذلك التقدير هو المقتضي بصيغة اسم المفعول

فالمقتضي إذا كان ثمة تقديرات متعددة يستقم الكلام بكل واحد منها فلا عموم له في مقتضاه فلا يقدر الجميع بل يقدروا حد بدليل فإن لم يوجد دليل معين لأحدهما كان مجملاً بينهما وأما المقتضى إذا تعين بدليل فهو كظهوره إذ لا فرق بين الملفوظ والمقدر في إفادة المعنى فإن كان ظاهره عاماً فهو عام وإلا فلا فقد اختار أن له عموماً وذلك أيضاً مما اختلف فيه وقد ذكر في مثاله قوله عليه الصلاة والسلام: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان»[1] ولا يستقيم بلا تقدير لوقوعهما من الأمة وثمة تقديرات متعددة بحسب كل حكم دنيوي كالعقوبة والضمان وغيرهما وأخروي كالحساب والعقاب وغيرهما لنا لو أضمر الجميع لأضمر مع الاستغناء واللازم باطل أما الملازمة فلأن الحاجة تندفع بالبعض دون الآخر فكان الآخر مستغني عنه. **وأما** انتفاء اللازم فلأن الإضمار لما كان للضرورة وجب أن يقدر بقدرها قالوا **أولاً** أقرب مجازاً إلى الخطأ والنسيان باعتبار رفع المنسوب إليهما المقتضي ارتفاع ذاتهما إنما هو عموم أحكامهما فإن نفي جميع الأحكام يجعلهما كالعدم فكأن الذات قد ارتفعت بخلاف نفي البعض فوجب الحمل عليه للاتفاق على أنه إذا تعذرت الحقيقة وتعذر المجاز حمل على الأقرب وذلك معنى إضمار الجميع **الجواب** أن باب غير الإضمار في المجاز أكثر من باب الإضمار فوجب المصير إليه وعدم إضمار شيء من المقدرات فيقع التعارض بين دليلكم المثبت للجميع ودليلنا النافي للجميع ويبقى دليلنا المثبت للبعض سالماً فيجب العمل به قوله باعتبار رفع إشارة إلى أن المجازات ربما تساوت نسبتها إلى المعنى الحقيقي باعتبار ذاته فلا يكون بعضها أقرب ويصير بعضها أقرب في موضع مخصوص باعتبار أمر مما ينسب إليه أو غيره وههنا صار المجاز أقرب باعتبار ما نسب إليهما وإن لم يكن أقرب باعتبار مفهوم الخطأ والنسيان ويكفينا في الترجيح هذا القدر ولا يجب القرب بالنظر إلى ذاته. قالوا **ثانياً** إذا قيل ليس للبلد سلطان فهم نفي جميع الصفات المعتبرة فيه من العدل والسياسة ونفاذ الحكم وغيرها فكذلك ههنا **الجواب** أنه قياس في العرف فلا يصح إذ قد يحصل العرف في عبارة دون عبارة ولا جامع في مثله قالوا **ثالثاً** ليس بعض المقدرات أولى بالإضمار من البعض فيجب تقدير الكل وإلا لقدر البعض إما معيناً ويلزم التحكم أو مبهماً ويلزم الإجمال وكلاهما محذور الجواب المقدر بعض غير معين والتعيين إلى الشارع والإجمال وإن كان خلاف الأصل وجب المصير إليه لأنه واحد **وأما** التعميم ففيه زيادة الإضمار على الواحد وفيه إضمارات متعددة كل واحد منها خلاف الأصل فكان الإجمال أقرب من التعميم لقلة مخالفة الأصل معه. قال:

(مسألة مثل لا آكل وإن أكلت عام في مفعولاته فيقبل تخصيصه وقال أبو حنيفة رحمه الله

(١) أخرجه ابن ماجه بلفظ: «إن الله تجاوز عن أمتي» كتاب: الطلاق، باب: طلاق المكره والناسي، (الحديث: ٢٠٣٣).

لا يقبل تخصيصاً لنا أن لا آكل لنفي حقيقة الأكل بالنسبة إلى كل مأكول وهو معنى العموم فيجب قبوله للتخصيص. قالوا: لو كان عاماً لعم في الزمان والمكان وأجيب بالتزامه وبالفرق بأن أكلت لا يعقل إلا بمأكول بخلاف ما ذكر قالوا إن أكلت ولا آكل مطلق فلا يصح تفسيره بمخصص لأنه غيره قلنا المراد المقيد المطابق للمطلق لاستحالة وجود الكلي في الخارج وإلا لم يحنث بالمقيد) أقول: الفعل المتعدي إذا وقع في سياق النفي مثل لا آكل أو ما في معناه مثل إن أكلت فأنت طالق إذ ينتفي الطلاق بأن لا يأكل واقتصر عليه غير متعرض للمفعول فهو عام في مفعولاته فيقبل تخصيصه حتى لو قال أردت به مأكولاً خاصاً قبل منه. وقال أبو حنيفة رحمه الله: أنه لا يقبل تخصيصاً فلو خصصه بمأكول لم يقبل منه لنا أن لا آكل لنفي حقيقة الأكل وإنما يتحقق نفيه بالنسبة إلى كل مأكول ولذلك يحنث بأيها أكل اتفاقاً وذلك هو معنى العموم فوجب قبوله للتخصيص كما لو صرح به. قالوا **أولاً** لو كان عاماً في مفعولاته كان عاماً في سائر المتعلقات كالزمان والمكان فكان يقبل التخصيص فيها واللازم منتف اتفاقاً. **الجواب** أما **أولاً** فبالالتزام لأن نفي حقيقة الأكل يكون بنفيه في كل زمان وكل مكان وأما **ثانياً** فيمنع الملازمة لأن أكلت لا يعقل معناه إلا متعلقاً بمأكول ولذلك قيل المتعدي ما لا يعقل إلا بمتعلقه وظرف الزمان والمكان ليسا كذلك لجواز أن لا يخطرا بالبال أصلاً وإن كان لا ينفك عنهما في الواقع فإذا المفعول به كالمذكور وهو كقولك لا أكلت شيئاً ولا نزاع في أنه لو ذكر لكان عاماً وقابلاً للتخصيص **وحاصل الجواب** أن المفعول به مقدر لوجوب تعقله فكان كالمذكور يلحظ عند الذكر فربما يراد به بعض دون بعض وغيره كالمحذوف لا يلحظ عند الذكر وإنما يلزم من نفي الحقيقة فيثبت ما يلزمه غير مجرى بإرادة ويعلم مما ذكرنا أن مأخذ النزاع أن المفعول به محذوف كسائر المتعلقات أو مقدر لأنه ضروري للفعل المتعدي دون غيره والاثنان آتيان في فصيح الكلام إنما الكلام في الظهور وبهذا ظهران دليل المصنف ليس في محل النزاع وإن التزامه في الزمان والمكان خلاف الاتفاق قالوا **ثانياً** لا آكل وإن أكلت يدلان على أكل مطلق فلا يصح تفسيره بمخصص لتنافيهما إذ لا شيء من المطلق بمشخص وبالعكس فإن الإطلاق عدم القيد والتشخص وجود قيد وبينهما من المنافاة ما لا يخفى، **الجواب** إنّا لا نسلم أن لا آكل مطلق بل مقيد مطابق للمطلق لاستحالة وجود المطلق في الخارج فإن كل ما في الخارج مشخص ولا يوجد الكلي المبهم إلا في الذهن ولو كان لا آكل للمطلق لا للمقيد المطابق لم يحنث بالمقيد، وهو خلاف الإجماع وقد تنبهت لتحقيق مثله مرة فلا نعيده واعلم أن أبا حنيفة رحمه الله يجعل لا آكل أكلاً مما يقبل تخصيصه واستبعده الأصحاب لاتحاد مفهومه ومفهوم لا أكلت لا يختلفان إلا بالتأكيد وعدمه والتأكيد تقوية مدلول الأول من غير زيادة وربما يفرق بأن أكلا فيه تنكير صريح وقد يقصد به عدم التعيين لما هو معين مخصوص في نفسه نحو رأيت رجلاً وهو معين عند المتكلم لكن لا يتعرض له في تعبيره فإذا فسر بذلك وخص بأكل العنب كان تعييناً لأحد محتمليه فقبل

بخلاف لا آكل فإنه لنفي الحقيقة وتخصيصه تفسير له بما لا يحتمله واستدق الإمام فخر الدين[(١)] هذا النظر.

(قال: الفعل المثبت لا يكون عاماً في أقسامه مثل صلى داخل الكعبة فلا يعم الفرض والنفل ومثل صلى بعد غيبوبة الشفق فلا يعم الشفقين إلا على رأي وكان يجمع بين الصلاتين في السفر لا يعم وقتيهما وأما تكرر الفعل فمستفاد من قول الراوي كان يجمع كقولهم كان حاتم يكرم الضيف وأما دخول أمته فدليل خارجي من قول مثل صلوا كما رأيتموني أصلي وخذوا عني مناسككم أو قرينة كوقوعه بعد إجمال أو إطلاق أو عموم أو بقوله لقد كان لكم أو بالقياس قالوا قد عم نحو سها فسجد وأما أنا فأفيض الماء وغيره قلنا بما ذكرناه لا بالصيغة) أقول: الفعل المثبت لا عموم له وله صور **إحداها** أنه لا يعم أقسامه وجهاته فإذا قال الراوي أنه صلى داخل الكعبة لم يعم صلاة الفرض والنفل فلا تعيين إلا بدليل وإذا قال صلى بعد غيبوبة الشفق فلا يعم الصلاة بعد الشفقين أعني الأحمر والأبيض إلا أن يجعل المشترك عاماً في مفهوميه وإذا قال كان يجمع بين الصلاتين الظهر والعصر أو المغرب والعشاء فلا يعم جمعهما بالتقديم في وقت الأولى والتأخير في وقت الثانية **ثانيتها** عمومه في الزمان ولا يدل عليه وربما توهم ذلك من قوله كان يفعل فإنه يفهم منه التكرار كما إذا قيل كان حاتم يكرم الضيف وهو ليس مما ذكرناه في شيء لأنه لم يفهم من الفعل وهو يجمع بل من قول الراوي وهو كان حتى لو قال جمع زال التوهم. **وثالثتها** عمومه للأمة ولا يدل عليه أيضاً إلا بدليل خارجي إما دليل في ذلك الفعل خاصة كقوله صلوا كما رأيتموني أصلي وخذوا عني مناسككم وإما دليل هو قرينة كوقوعه بعد إجمال أو إطلاق أو عموم فيفهم أنه بيان له فيتبعه في العموم وعدمه كما تقدم وأما دليل في الأفعال عموماً نحو: لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة. وإما دليل هو قياس للأمة عليه بجامع يعم عليته وكل ذلك خارج عن مفهوم اللفظ فقد ثبت أن الفعل المثبت لا عموم له بوجه من الوجوه، قالوا: قد عم نحو سها فسجد وفعلت أنا ورسول الله فاغتسلنا وأما أنا فأفيض الماء وغيره مما حكى من فعله في جميع الخلق وشاع ولم ينكره أحد، **الجواب**: إن التعميم إنما كان بأحد ما ذكرنا إلا بصيغة الفعل وفيه وقع النزاع. قال:

(مسألة نحو قول الصحابي نهى عليه الصلاة والسلام عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار يعم الغرر والجار لنا عدل عارف فالظاهر الصدق فوجب الاتباع قالوا يحتمل أنه كان خاصاً أو سمع صيغة خاصة فتوهم والاحتجاج للمحكي قلنا خلاف الظاهر) أقول: إذا حكى

---

(١) محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين بن علي التيمي البكري الطبرستاني الرازي الشافعي المعروف بالفخر الرازي، المقلب بأبي عبدالله، وفخر الدين وأبي المعالي ولد عام (٥٤٤هـ) وتوفي (٦٠٦هـ) من تصانيفه: مفاتيح الغيب في تفسير القرآن وشرح الوجيز للغزالي وغيرها.

الصحابي حالاً بلفظ ظاهره العموم كأن يقول نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار فإنه يعم الغرر والجار بصيغته وهو حكاية حال فيحمل على العموم خلافاً للأكثرين لنا أنه عدل عارف باللغة وبالمعنى والظاهر أنه لا ينقل العموم إلا بعد ظهوره وقطعه وأنه صادق فيما رواه من العموم وصدق الراوي يوجب اتباعه اتفاقاً قالوا يحتمل أنه نهى عن غرر خاص وقضى بشفعة خاصة فظن العموم باجتهاده أو سمع صيغة خاصة فتوهم إنها للعموم فروى العموم لذلك والاحتجاج بالمحكى لا الحكاية والعموم في الحكاية لا المحكى **الجواب** هذا الاحتمال وإن كان منقدحاً فليس بقادح لأنه خلاف الظاهر من علمه وعدالته والظاهر لا يترك للاحتمال لأنه من ضرورته فيؤدي إلى ترك كل ظاهر قال:

(مسألة إذا علق حكماً على علة عم بالقياس شرعاً لا بالصيغة وقال القاضي لا يعم وقيل بالصيغة كما لو قال حرمت المسكر لكونه لنا ظاهر في استقلال العلة فوجب الاتباع ولو كان بالصيغة لكان قول القائل أعتقت غانماً لسواده يقتضي عتق سودان عبيده ولا قائل به القاضي يحتمل الجزئية قلنا لا يترك الظاهر للاحتمال الآخر حرمت الخمر لإسكارها مثل حرمت المسكر لإسكاره وأجيب بالمنع) أقول: إذا علق الشارع حكماً على علة هل يعم حتى يوجد الحكم في جميع صور وجود العلة وإن عم فعمومه له بالشرع قياساً أو باللغة صيغة الظاهر عمومه وأنه بالشرع قياساً، وقال القاضي أبو بكر: لا يعم، وقيل: يعم بالصيغة مثاله قوله عليه الصلاة والسلام في قتلى أُحد: «زملوهم بكلومهم ودمائهم فإنهم يحشرون وأوداجهم تشخب دماً» فإنه يعم كل شهيد، وكما لو قال: حرمت الخمر لكونه مسكراً فإنه يعم كل مسكر لنا، أما عمومه شرعاً بالقياس فلأنه ثبت التعبد بالقياس وما ذكرناه ظاهر في استقلال العلة بالعلية فوجب اتباعها وإثبات الحكم حيث تثبت وهو المراد. وأما عدم عمومه صيغة فلأن العموم لو كان بالصيغة لكان قول القائل: أعتقت غانماً لسواده يقتضي عتق جميع السودان من عبيده لأنه بمثابة أعتقت كل أسود واللازم باطل إذ لا قائل به، احتج القاضي بأنه يحتمل أن يكون جزء العلة والجزء الآخر خصوصية المحل حتى تكون العلة شهادة قتلى أُحد أو إسكار الخمر فلا يعم. **الجواب** إن هذا مجرد احتمال فلا يترك به الظاهر والتعليل ظاهر في الاستقلال كسائر العلل المنصوصة احتج الآخر وهو القائل إنه يعم صيغة بأنه لا فرق بين قولنا حرمت الخمر لإسكاره وقولنا حرمت المسكر لإسكاره عرفاً والمفهوم منهما واحد **والثاني** يعم كل مسكر فيجب أن يعم **الأول** أيضاً. **الجواب** منع عدم الفرق لأن **الأول** خاص بالخمر صيغة **والثاني** عام لكل مسكر وإن أراد أنه لا فرق في الحكم لم ينفعه لأن ذلك بالشرع ولا يلزم كونه بالصيغة. قال:

(مسألة الخلاف في أن المفهوم له عموم لا يتحقق لأن مفهومي الموافقة والمخالفة عام فيما سوى المنطوق به ولا يختلفون فيه ومن نفى العموم كالغزالي أراد أن العموم لم يثبت في المنطوق به ولا يختلفون فيه أيضاً) أقول: الذين قالوا بالمفهوم اختلفوا في أن له عموماً أم لا

فقال الأكثر له عموم ونفاه الغزالي وإذا حرر محل النزاع لم يتحقق خلاف لأنه إن فرض النزاع في أن مفهومي الموافقة والمخالفة يثبت بهما الحكم في جميع ما سوى المنطوق به من الصور أولاً فالحق الإثبات وهو مراد الأكثر والغزالي لا يخالفهم فيه وإن فرض أن ثبوت الحكم فيهما بالمنطوق **أولاً** فالحق النفي وهو مراد الغزالي وهم لا يخالفونه فيه ولا ثالث ههنا يمكن فرضه محلاً للنزاع **والحاصل** أنه نزاع لفظي يعود إلى تفسير العام بأنه ما يستغرق في محل النطق أو ما يستغرق في الجملة واعلم أن النزاع في أن المفهوم ملحوظ فيقبل القصد إلى البعض منه أولاً بل حصل بالالتزام تبعاً لثبوت ملزومه فلا يقبل وهو مراد الغزالي بقوله لأنه لا يتناوله لفظاً وقد سبق الإشارة إلى مثله في مسألة لا آكل. قال:

(**مسألة قالت الحنفية مثل قوله ﷺ: «لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده» معناه بكافر فيقتضي العموم إلا بدليل هو الصحيح لنا لو لم يقدر شيء لامتنع قتله مطلقاً وهو باطل فيجب الأول للقرينة. قالوا: لو كان كذلك لكان بكافر الأول للحربي فقط فيفسد المعنى ولكان وبعولتهن للرجعية والبائن لأنه ضمير المطلقات، قلنا: خص الثاني بالدليل، قالوا: لو كان لكان نحو ضربت زيداً يوم الجمعة وعمراً يوم الجمعة وأجيب بالتزامه وبالفرق بأن ضرب عمرو في غير يوم الجمعة لا يمتنع**) أقول: كلام المصنف إن الحنفية قالوا في مثل قوله ﷺ: «ألا لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده»، معناه بكافر فيقتضي العموم ولا يختص بالحربي اختصاص كافر الأول به لأنه هو الذي لا يقتل به المسلم عنده فيكون مقتضاه أن لا يقتل الذمي بالذمي والحربي إلا بدليل منفصل يخصه بالحربي وهو الصحيح عند المصنف لنا أنه إما **أن** لا يقدر شيء أو يقدر فإن لم يقدر شيء امتنع قتل ذي العهد مطلقاً حتى بالمسلم وأنه **باطل** اتفاقاً وإن قد وجب تقدير الذي سبق ذكره وهو الكافر نفسه أو ضميره لقيام القرينة وهو سبقه دون غيره إذ لا قرينة أصلاً وإذا قدر كان عاماً صيغة بالاتفاق قالوا: **أولاً** لو كان كذلك أي بكافر عاماً لكان بكافر الأول للحربي لأنه هو الذي لا يقتل به المسلم عندكم فيلزم فساد المعنى إذ يصير معناه لا يقتل مسلم بكافر حربي ويقتل بالذمي ولا ذو عهد في عهده بكافر لا بحربي ولا بذمي وفساده ظاهر لأن ذلك لا يصلح مقصوداً للشارع لما فيه من حط مرتبة المسلم عن الذمي فوجب تخصيص الثاني وحمل الكلام عليه دفعاً لهذا الفساد وأيضاً فيلزم أن يكون بعولتهن في قوله تعالى: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٨] الضمير فيه للرجعية والبائن جميعاً لأنه ضمير المطلقات في قوله ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ وهو عام للبائن والرجعية ولذلك أوجب به العدة عليهن واللازم باطل لأن البائن ليس بعلها أحق بردها إجماعاً **الجواب** أن الثاني فيهما عام وقد خص بدليل منفصل فلا يلزم في كافر الثاني أن يراد به الأعم من الذمي والحربي ليفيد المعنى وإنما يكون كذلك لو بقي على عمومه ولا في وبعولتهن أن يرجع إلى البائن والرجعية فيثبت حكمه فيهما وإنما يكون كذلك لو بقي على عمومه قالوا: **ثانياً** لو كان ذلك حقاً لكان قولك ضربت زيداً يوم الجمعة وعمراً

معناه وضربت عمراً يوم الجمعة، إذ الغرض أن تخصيص الأول بقيده موجب لتخصيص الثاني به وأنه غير لازم اتفاقاً **الجواب** أنه ملتزم ظهوره فيه وإن كان يحتمل غيره وأيضاً الفرق بأنه إنما قدرتم بكافر للضرورة فإنه لو لم يقدر لامتنع قتل ذي العهد مطلقاً ولا ضرورة ههنا فإن ضرب عمرو مطلقاً سواء كان في يوم الجمعة أو في غيره لا مانع عنه. قال:

(مسألة: مثل ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمُزَّمِّلُ ۝١﴾ لئن أشركت ليس بعام للأمة إلا بدليل من قياس أو غيره. وقال أبو حنيفة وأحمد رحمهما الله: عام إلا بدليل، لنا القطع بأن خطاب المفرد لا يتناول غيره لغة وأيضاً يجب أن يكون خروج غيره تخصيصاً، قالوا: إذا قيل لمن له منصب الاقتداء اركب لمناجزة العدّو ونحوه فهم لغة أنه أمر لأتباعه معه ولذلك يقال فتح وكسر والمراد مع اتباعه قلنا ممنوع أو فهم لأن المقصود متوقف على المشاركة بخلاف هذا، قالوا: إذا طلقتم يدل عليه قلنا ذكر النبي ﷺ أولاً للتشريف ثم خوطب الجميع، قالوا: فلما قضى زيد ولو كان خاصاً لم يتعد قلنا نقطع بأن الإلحاق للقياس، قالوا: فمثل خالصة لك ونافلة لك لا يفيد، قلنا: يفيد قطع الإلحاق) أقول: الخطاب الخاص بالرسول ﷺ مثل قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمُزَّمِّلُ ۝١﴾ [المزمل: ١]، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمُدَّثِّرُ ۝١﴾ [المدثر: ١] لئن أشركت ليس بعام للأمة فإن عم فبدليل خارجي من قياس لهم عليه أو نص أو إجماع يوجب التشريك إما مطلقاً أو في ذلك الحكم خاصة. وقال أبو حنيفة وأحمد رحمهما الله: هو عالم للأمة ظاهراً فيحمل عليه إلا بدليل خارجي يصرف عنه ويوجب تخصيصه به، لنا أن مثله وضع لخطاب المفرد وخطاب المفرد لا يتناول غيره لغة. ولنا أيضاً لو كان يتناول الأمة لكان إخراج غير المذكور. والنص على أن المراد هو المذكور دون غيره تخصيصاً للعموم ولا قائل به. وقد يقال على **الأول** أنه يتناوله في مثله عرفاً وعلى **الثاني** لا نسلم بطلان اللازم فإن التخصيص يقع في العام عرفاً ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾، قالوا: **أولاً** من له منصب الاقتداء به بمعنى أنه يقتدي به طائفة كالأمير لجنده وأتباعه إذا قيل له اركب لمناجزة العدو أو اذهب لفتح البلدة الفلانية أو نحوهما فهم منه إن الأمر له ولأتباعه معه ولذلك يقال: إنه كسر العدو وفتح المدينة والمراد هو مع اتباعه لأنهم الذين كسروا وفتحوا لا هو وحده، **الجواب** أن فهم ذلك من الخطاب له ممنوع وإن سلم فإنما يفهم بدليل وهو أن المقصود هو المناجزة أو الفتح موقوف على مشاركة أتباعه له بخلاف هذه الصورة فإن قيام الرسول ﷺ ونحوه مما لا يتوقف على مشاركة الأمة له قالوا: **ثانياً** قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق: ١] فأفرده بالخطاب وأمر بصيغة الجمع والعموم، فدل إن مثله عام خطاباً له وللأمة **الجواب** أن ذكر النبي عليه الصلاة والسلام بالنداء **أولاً** فيما ذكرتم من المثال للتشريف والخطاب بالأمر للجميع لا أن النداء للجميع ولا يمتنع أن يقال: يا فلان افعل أنت وأتباعك كذا، إنما النزاع فيما يقال: افعل أنت كذا، ولا يتعرض للاتباع. قالوا: **ثالثاً** قال تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ﴾ [الأحزاب: ٣٧]

أخبر أنه إنما أباحه له ليكون شاملاً للأمة ولو كان خطابه خاصاً به ولا يتعدى حكمه إلى الأمة لما حصل الغرض. **الجواب** منع الملازمة لجواز أن يتعدّى حكمه إليهم بالقياس والأمر كذلك فإنّا نقطع بأن الإلحاق للقياس وإباحة زينب له خاصة ولا يدل على الإباحة للغير، قالوا: **رابعاً** لو كان خطابه لا يعم الأمة لكان مثل قوله خالصة لك ونافلة لك غير مفيد لدلالته على اختصاص الخطاب به وهو مستفاد من نفس الخطاب واللازم باطل لامتناع اللغو في كلامه تعالى. **الجواب** منع عدم الفائدة، فإن الخطاب وإن لم يدل على العموم فلا يدل على عدم العموم بل هو محتمل لهما وهذا يقطع احتمال العموم وفائدته أنه لا يلحق الأمة به للقياس كما كان يلحق به لو لم يرد خالصة لك ونافلة لك عليه. قال:

(مسألة خطابه لواحد لا يعم خلافاً للحنابلة لنا ما تقدم من القطع ولزوم التخصيص ومن عدم فائدة حكمي على الواحد، قالوا: وما أرسلناك إلا كافة للناس بعثت إلى الأسود والأحمر يدل عليه وأجيب بأن المعنى تعريف كل ما يختص به ولا يلزم اشتراك الجميع، قالوا: حكمي على الواحد حكمي على الجماعة يأبى ذلك، قلنا: إنه محمول على أنه على الجماعة بالقياس أو بهذا الدليل لا أن خطاب الواحد للجميع، قالوا: نقطع بأن الصحابة حكمت على الأمة بذلك كحكمهم ماعز في الزنا وغيره، قلنا: إن كان حكموا للتساوي في المعنى فهو القياس وإلا فخلاف الإجماع، قالوا: لو كان خاصاً لكان يجزئك ولا يجزىء أحداً بعدك وتخصيصه عليه الصلاة والسلام خزيمة بقبول شهادته وحده زيادة من غير فائدة، قلنا: فائدته قطع الإلحاق كما تقدم) أقول: خطاب الشارع[1] لواحد من الأمة لا يعم جميع الأمة بصيغته فلا يتناول الباقين بخلاف الحنابلة ولعلهم لا يدعون تناوله بصيغته بل بالقياس أو بقوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة لنا ما تقدم من القطع بأن خطاب المفرد لا يتناول غيره ومن لزوم كون إخراج الغير تخصيصاً وأنه يلزم عدم فائدة قوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة لفهم ما يتضمنه من الخطاب نفسه بصيغته، قالوا: **أولاً** النصوص تدل على تعميم أحكامه مثل قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ﴾ [سبأ: ٢٨] وقوله عليه الصلاة والسلام: «بعثت إلى الناس كافة»[2] وقوله: «بعثت إلى الأسود والأحمر»[3] أي: العرب والعجم، **الجواب** منع دلالتها على تعميم مثل ذلك وإنما تدل لو دلت على عموم كل

(١) خطاب الشرع إما أن يرد باقتضاء الفعل أو اقتضاء الترك أو التخيير بين الفعل والترك، فإن ورد باقتضاء الفعل فهو أمر، فإما أن يقترن به الأشعار بعقاب على الترك فيكون واجباً أو لا يقترن فيكون ندباً، والذي ورد باقتضاء الترك فإن أشعر بالعقاب على الفعل فحظر وإلا فكراهية، وإن ورد بالتخيير فهو مباح. [المستصفى ج١، ص٦٥].

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الصلاة، باب قول النبي جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً (الحديث: ٤١٩). والنسائي، كتاب: الغسل والتيمم، باب: التيمم بالصعيد، (الحديث: ٤٢٩).

(٣) أخرجه أحمد في مسنده: ٣/ ٣٠٤. وفي السنن الكبرى للبيهقي: ٢/ ٤٣٣.

حكم لكل مكلف وفساده ظاهر بل معنى التعميم أنه بعث ليعرّف كل أحد من الناس من مقيم ومسافر وعبد وحر وطاهر وحائض ما يختص به من الأحكام لا أن الكل للكل، قالوا: **ثانياً** قوله عليه الصلاة والسلام: «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة» يأبى ما ذكرتم من عدم تناول حكم الواحد للجميع بصريحه **الجواب** منع كونه يأباه لأنه محمول على أنه يعم بالقياس أو بهذا الدليل لا أن خطاب الواحد خطاب للجميع لغة وفيه وقع النزاع، قالوا: **ثالثاً** نحن نعلم قطعاً أن الصحابة كانوا يحكمون على الجماعة في الحوادث بما حكم به النبي ﷺ على الواحد كحكمهم برجم كل زانٍ لرجمه ماعزاً وضرب الجزية على كل مجوسي لضربه إياها على مجوس هجر وشاع وذاع ولم ينكر فكان إجماعاً. **الجواب** إن كان حكمهم بذلك بعد علمهم بتساوي الأمة في المعنى المعلل به ذلك الحكم كالزنا للرجم والمجوسية للجزية فهو معنى القياس والإلحاق به مما لا نزاع فيه وإن كان بدون ذلك فهو خلاف الإجماع فلا يجوز دعوى الإجماع عليه، قالوا: **رابعاً** لو كان الخطاب لواحد خاصاً به لكان قوله عليه الصلاة والسلام لأبي بردة في الكفارة حين أجازه في أكل التمر الذي أمره بإطعامها: «يجزئك ولا يجزىء أحداً بعدك» وتخصيصه خزيمة بقبول شهادته وحده وتخصيصه عبد الرحمن بن عوف بجواز لبس الحرير وغير ذلك زيادة من غير فائدة. **الجواب** منع عدم الفائدة بل فائدته نفي احتمال الشركة قطعاً للإلحاق بالقياس كما تقدم، قال:

(مسألة جمع المذكر السالم كالمسلمين ونحو فعلوا مما يغلب فيه المذكر لا يدخل فيه النساء ظاهراً خلافاً للحنابلة لنا أن المسلمين والمسلمات ولو كان داخلاً لما حسن فإن قدر مجيئه للنصوصية ففائدة التأسيس أولى، وأيضاً قالت أم سلمة رضي الله عنها: يا رسول الله إن النساء قلن ما نرى الله ذكر إلا الرجال، فأنزل الله: ﴿إن المسلمين والمسلمات﴾ ولو كن داخلات لم يصح تقريره النفي، وأيضاً فإجماع العربية على أنه جمع المذكر، قالوا: المعروف تغليب الذكور، قلنا: صحيح، إذا قصد الجميع ويكون مجازاً، فإن قيل: الأصل الحقيقة، قلنا: يلزم الاشتراك وقد تقدم مثله. قالوا: لو لم يدخلن لما شاركن المذكرين في الأحكام، قلنا: بدليل خارج ولذلك لم يدخلن في الجهاد والجمعة وغيرهما. قالوا: لو أوصى لرجال ونساء بشيء ثم قال: أوصيت لهم بكذا دخل النساء بغير قرينة وهو معنى الحقيقة، قلنا: بل بقرينة الإيصاء الأول) أقول: صيغة المذكر هل تتناول النساء؟ وليس النزاع في دخول النساء في نحو الرجال لانتفائه اتفاقاً ولا في نحو الناس ولا في نحو من وما لثبوته اتفاقاً، إنما النزاع فيما ميز بين صيغة المذكر والمؤنث بعلامة فإن العرب تغلب فيه المذكر فإذا أرادوا الجمع بين المذكر والمؤنث يطلقونه ويريدون الطائفتين ولا يفرد المؤنث بالذكر كما هو عادتهم في تغليب المتكلم على الحاضر والحاضر على الغائب والعقلاء على غيرهم، وذلك مثل المسلمين وفعلوا وافعلوا فهذه الصيغ إذا أُطلقت هل هي ظاهرة في دخول النساء فيها كما تدخل عند التغليب أو لا؟ الأكثر على أنها لا تدخل ظاهراً خلافاً

للحنابلة لنا قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ﴾ [الأحزاب: ٣٥] ونحوه ولو كان مدلول المسلمات داخلاً في المسلمين لما حسن هذا لكونه عطفاً للخاص على العام، فإن قيل: فائدته كونه نصاً في النساء ولا يقبل التخصيص فهو مذكور للتأكيد كما عطف جبريل وميكائيل على الملائكة والصلاة الوسطى على الصلوات، قلنا: فائدة التأسيس أولى من فائدة التأكيد ولنا أيضاً قد روي عن أم سلمة رضي الله عنها أنها قالت: يا رسول الله، إن النساء قلن ما نرى الله ذكر إلا الرجال، فأنزل الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ﴾ فنفت ذكرهن مطلقاً ولو كن داخلات لما صدق نفيهن ولم يجز تقريره ﷺ للنفي، ولنا أيضاً إجماع العربية على أن هذه الصيغ جمع المذكر وأنه لتضعيف المفرد والمفرد مذكراً قالوا: **أولاً** المعروف من أهل اللسان تغليبهم المذكر على المؤنث عند اجتماعهم باتفاق ولو كان ألف امرأة مع رجل واحد. قال الله تعالى: ﴿وَٱدْخُلُواْ ٱلْبَابَ سُجَّدًا﴾ [البقرة: ٥٨] والمراد بنو إسرائيل رجالهم ونساؤهم، وقال تعالى: ﴿ٱهْبِطُواْ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ﴾ [البقرة: ٣٦] والمراد آدم وحواء وإبليس وهذا إنما يتصور بدخول النساء فيه، **الجواب** أنه إنما يدل على أن الإطلاق صحيح إذا قصد الجميع ونحن نقول به لكنه يكون مجازاً ولا يلزم أن يكون ظاهراً وفيه النزاع، فإن قيل: والأصل في الإطلاق الحقيقة فلا يصار إلى المجاز إلا لدليل، قلنا: لا نزاع في أنه للرجال وحدهم حقيقة ولو كان لهم وللنساء معاً حقيقة أيضاً لزم الاشتراك وإلا فالمجاز. وقد علمت أن المجاز أولى من الاشتراك وقد تقدم ذلك، قالوا: **ثانياً** لو لم يدخل النساء في هذه الصيغ لما شاركن في الأحكام لثبوت أكثرها بهذه الصيغ واللازم منتف بالاتفاق كما في أحكام الصلاة والصوم والزكاة وقد ثبت بنحو ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] و﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ [البقرة: ١٨٣] **والجواب** منع الملازمة، نعم يلزم أن لا يشاركن في الأحكام بهذه الصيغ وما المانع أن يشاركن بدليل خارج والأمر كذلك ولذلك لم يدخلن في الجهاد والجمعة وغيرها لعدم الدليل الخارجي فيها قالوا: **ثالثاً** لو أوصى لرجال ونساء بمائة درهم ثم قال أوصيت لهم بكذا دخلت النساء بغير قرينة وهو معنى الحقيقة فيكون حقيقة في الرجال والنساء ظاهراً فيهما وهو المطلوب، **والجواب** منع المبادرة ثمة بلا قرينة فإن الوصية المتقدمة قرينة دالة على إرادتهما، قال:

(مسألة من الشرطية تشمل المؤنث عند الأكثر لنا أنه لو قال: من دخل داري فهو حر عتقن بالدخول) أقول: ما لا يفرق فيه بين المذكر والمؤنث مثل من وما وإن كان العائد إليه مذكراً فإنه يعم المذكر والمؤنث عند الأكثرين وقال قوم إنه يختص بالمذكر لنا لو قال من دخل داري فهو حر فدخلها النساء عتقن بالإجماع ولولا الظهور لما أجمع عليه عادة قال:

(مسألة الخطاب بالناس والمؤمنين ونحوهما يشمل العبيد عند الأكثر. وقال الرازي: إن كان لحق الله لنا أن العبد من الناس والمؤمنين قطعاً فوجب دخوله قالوا: ثبت صرف منافعه إلى سيده فلو خوطب يصرفها إلى غيره لتناقض رد بأنه في غير تضايق العبادات فلا تناقض،

قالوا: ثبت خروجه من خطاب الجهاد والحج والجمعة وغيرها، قلنا: بدليل كخروج المريض والمسافر) أقول: خطاب الشارع بالأحكام بصيغة تتناول العبيد لغة مثل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ و﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ﴾ هل يتناول العبيد شرعاً حتى يعمهم الحكم أو لا بل يختص بالأحرار الأكثر على أنه يتناول العبيد. وقال أبو بكر الرازي: يعمهم إن كان الخطاب لحق من حقوق الله تعالى دون حقوق الناس لنا أن العبد من الناس والمؤمنين فيدخل في الخطاب العام بهما قطعاً وكونه عبداً لا يصلح مانعاً لذلك، قالوا: **أولاً** قد ثبت بالإجماع صرف منافع العبد إلى سيده فلو كلف بالخطاب لكان صرفاً لمنافعه إلى غير سيده وذلك تناقض فيتبع الإجماع ويترك الظاهر، **الجواب** لا نسلم صرف منافعه إلى سيده عموماً بل قد استثنى من ذلك وقت تضايق العبادات حتى لو أمره السيد في آخر وقت الظهر حين تضايق عليه الصلاة فلو أطاعه لفاتته، وجبت عليه الصلاة وعدم صرف منفعته في ذلك الوقت إلى السيد، وإذا ثبت هذا فالتعبد بالعبادة ليس مناقضاً لقولهم يصرف منافعه إلى السيد إلا في وقت تضايق العبادة فاندفع ما ذكرتم، قالوا: **ثانياً** خرج العبد عن خطاب الجهاد والجمعة والعمرة والحج والتبرعات والأقارير ونحوها، ولو كان الخطاب متناولاً له بعمومه لزم التخصيص والأصل عدمه. **الجواب** أن خروجه بدليل اقتضى خروجه وذلك كخروج المريض والمسافر والحائض عن العمومات الدالة على وجوب الصوم والصلاة والجهاد وذلك لا يدل على عدم تناولها لهم اتفاقاً غايته خلاف الأصل ارتكب لدليل وهو جائز، قال:

(مسألة مثل يا أيها الناس يا عبادي يشمل الرسول ﷺ عند الأكثر وقال الحليمي: إلا أن يكون معه، قل لنا ما تقدم وأيضاً فهموه لأنه إذا كان لم يفعل ﷺ سألوه فيذكر موجب التخصيص، قالوا: لا يكون آمراً مأموراً ومبلغاً بخطاب واحد ولأن أمر للأعلى ممن دونه، قلنا: إلا آمر هو الله سبحانه والمبلغ جبريل عليه السلام، قالوا: خص بأحكام كوجوب ركعتي القمر والضحى والأضحى وتحريم الزكاة وإباحة النكاح بغير ولي ولا شهود ولا مهر وغيرها، قلنا: كالمريض والمسافر وغيرهما ولم يخرجوا بذلك من العمومات) أقول: ما ورد على لسان الرسول ﷺ من العمومات المتناولة له لغة هل يعم الرسول أو كونه وارداً بلسانه يمنع دخوله فيها مثاله قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ﴾، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾، ﴿يَٰعِبَادِيَ﴾ وغيره، فالأكثر على أنه يشمل الرسول ﷺ مطلقاً وقيل لا يشمله مطلقاً. وقال الحليمي مفصلاً: إن كان مأموراً في أوله بالقول للأمة نحو قل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ لا يشمله وإلا شمله لنا ما تقدم أنه ممن يتناوله اللفظ لغة فوجب الدخول فيه عند التركيب ولنا أيضاً أن الصحابة فهموا دخوله عليه الصلاة والسلام فيها ولذلك إذا لم يفعل بمقتضاه سألوه عن الموجب وذكر موجب التخصيص وذلك تقرير منه لدخوله فيها، قالوا: **أولاً** أنه عليه الصلاة والسلام آمر أو مبلِّغ فإن كان آمراً فلا يكون مأموراً لأن الواحد بالخطاب الواحد لا يكون آمراً ومأموراً معاً وإن كان مبلغاً فلا يكون مبلغاً إليه لمثل ذلك فإن قيل قد يكون آمراً مأموراً

من جهتين، قلنا: الآمر أعلى مرتبة من المأمور فلا بد من المغايرة، **الجواب** لا نسلم أنه آمر أو مبلغ بل الآمر هو الله والمبلغ هو جبريل وهو حاك لتبليغ جبريل ما هو داخل فيه، قالوا: **ثانياً** أنه عليه الصلاة والسلام مخصوص بأحكام من وجوب أشياء نحو ركعتي الفجر وصلاة الضحى والأضحى وتحريم أشياء كالزكاة وخائنة الأعين وإباحة أشياء كالنكاح من غير شهود وولي وبلا مهر، الزيادة على أربع نسوة والتزويج بلفظ الهبة إلى غير ذلك مما نطق به موضعه فدل على عدم مشاركته لأمته في عموم الخطاب، **الجواب** أن انفراده في ذلك بدليل لا يوجب عدم المشاركة مطلقاً فإن عدم الحكم قد يكون لمانع كما يكون لعدم المقتضى وذلك كما خرج المريض والمسافر وغيرهما من عمومات مخصوصة ولا يوجب ذلك خروجهم من العمومات مطلقاً، قال:

(مسألة مثل يا أيها الناس ليس خطاباً لمن بعدهم وإنما ثبت الحكم بدليل آخر من إجماع أو نص أو قياس خلافاً للحنابلة لنا: القطع بأنه لا يقال للمعدومين يا أيها الناس وأيضاً إذا امتنع في الصبي والمجنون فالمعدوم أجدر، قالوا: لو لم يكن مخاطباً لم يكن مرسلاً إليه، والثانية اتفاق وأجيب بأنه لا يتعين الخطاب الشفاهي بل لبعض شفاهاً ولبعض بنصب الأدلة بأن حكمهم كحكم من شافههم، قالوا: الاحتجاج به دليل التعميم، قلنا: لأنهم علموا أن حكمه ثابت عليهم بدليل آخر جمعاً بين الأدلة) أقول: ما وضع الخطاب المشافهة نحو ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ و﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ ليس خطاباً لمن بعدهم وإنما يثبت حكمه لهم بدليل آخر من إجماع أو قياس أو نص وأما بمجرد الصيغة فلا، **وقالت** الحنابلة هو عام لمن بعدهم، **لنا** أنّا نعلم قطعاً أنه لا يقال للمعدومين ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ ونحوه وإنكاره مكابرة، **ولنا** أيضاً أنه امتنع خطاب الصبي والمجنون بنحوه وإذا لم نوجهه نحوهم مع وجودهم لقصورهم عن الخطاب فالمعدوم أجدر أن يمتنع لأن تناوله أبعد، قالوا **أولاً** لو لم يكن الرسول مخاطباً لمن بعده لم يكن مرسلاً إليه واللازم منتف أما الملازمة فإذ لا معنى لا رسالة إلا أن يقال له بلغة أحكامي ولا تبليغ إلا بهذه العمومات وهي لا تتناوله وأما انتفاء اللازم فبالإجماع، **الجواب** لا نسلم أنه لا تبليغ إلا بهذه العمومات التي هي خطاب المشافهة إذ التبليغ لا تتعين فيه المشافهة نعم يجب التبليغ في الجملة وأنه يحصل بأن يحصل للبعض شفاهاً وللبعض بنصب الدلائل والإمارات على أن حكمهم حكم الذين شافههم قالوا: **ثانياً** لم يزل العلماء يحتجون على أهل الأعصار ممن بعد الصحابة بمثل ذلك وهو إجماع على العموم لهم **الجواب** لا يتعين أن يكون ذلك لتناوله لهم بل قد يكون لأنهم علموا أن حكمه ثابت عليهم بدليل آخر جمعاً بين الأدلة أي هذا الدليل الدال على المشاركة في الحكم ودليلنا الدال على عدم الدخول في الخطاب، قال:

(مسألة المخاطب داخل في عموم متعلق خطابه عند الأكثر أمراً ونهياً أو خبراً مثل ﴿وهو بكل شيء عليم﴾، ﴿من أحسن إليك فأكرمه﴾ أو فلا تهنه، قالوا: يلزم الله خالق كل شيء

قلنا خص بالعقل) أقول: من خاطب المكلفين بخطاب هو داخل في عموم متعلقه فالمخاطب نفسه هل يدخل في ذلك الخطاب لتناوله له صيغة أو لا يدخل لقرينة كونه مخاطباً مثاله في الخبر وهو بكل شيء عليم وفي الأمر قولك من أكرمك فأكرمه فإنه أمر عام لا يختص بمخاطب دون مخاطب، وفي النهي قولك: من أكرمك فلا تهنه فإنه نهي عام فالأكثر على أنه يدخل، وقيل: لا يدخل، لنا ما تقدم أنه يتناوله لغة فوجب تناوله له في التركيب، قالوا: قال الله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ فيلزم أن يكون خالقاً لنفسه، **الجواب**: أنه ظاهر فيه وقد خص بدليل العقل قال:

(مسألة مثل ﴿خذ من أموالهم صدقة﴾ لا يقتضي أخذ الصدقة من كل نوع من المال خلافاً للأكثر، لنا: أنه بصدقة واحدة يصدق أنه أخذ منها صدقة فيلزم الامتثال وأيضاً فإن كل دينار مال ولا يجب ذلك بالإجماع، قالوا: المعنى من كل مال فيجب العموم، قلنا: كل للتفصيل ولذلك فرق بين للرجال عندي درهم وبين لكل رجل عندي درهم باتفاق) أقول: مثل قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً﴾ [التوبة: ١٠٣] لا يقتضي أخذ الصدقة من كل نوع من أنواع أموالهم بل يكفي أخذ صدقة واحدة من جملة الأموال والأكثر على خلافه لنا أنه إذا أخذ من جملة أموالهم صدقة واحدة صدق أنه أخذ من أموالهم صدقة ولنا صدق ذلك فقد امتثل، ولنا أيضاً الإجماع على أن كل دينار وكل درهم مال ولا يجب أخذ الصدقة منه إجماعاً فلا يجب من كل مال وإذا لم يجب لم يجب من كل نوع إذ لا مقتضى له إلا فهم العموم من الخطاب، وقد **يجاب** عن الأول بمنع صدق خذ من أموالهم صدقة على ظاهره إذ معناه بقضية العموم خذ من كل مال صدقة، وعن **الثاني** أنه ظاهر في العموم وعارضه الإجماع في بعض متناولاته فخصه منها فبقي فيما عداه حجة، **قالوا** أموالهم للعموم لأنه جمع مضاف كما مر فيكون المعنى خذ من كل واحد من أموالهم صدقة إذ معنى العموم ذلك وهو المطلوب، **الجواب** منع أن معنى العموم ذلك فإن لكل وضع لاستغراق كل واحد واحد مفصلاً وهو أمر زائد على العموم ولذلك فرق بين للرجال عندي درهم وبين لكل رجل عندي درهم حتى يلزم في الأول درهم واحد وفي الثاني دراهم بعدة الرجال، قال:

(مسألة العام بمعنى المدح والذم مثل أن الأبرار وأن الفجار والذين يكنزون الذهب والفضة عام، وعن الشافعي خلافه، لنا عام ولا منافي فعم كغيره، قالوا: سيق لقصد المبالغة في الحث أو الزجر فلا يلزم التعميم، قلنا: التعميم أبلغ وأيضاً لا منافاة بينهما) أقول: العام قد يتضمن معنى المدح والذم مثاله: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ ﴿١٣﴾﴾ [الانفطار: ١٣] و﴿وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ ﴿١٤﴾﴾ [الانفطار: ١٤] فمثل هذا العام هل هو للعموم فيثبت به الحكم في جميع متناولاته أولاً الأكثر على أنه للعموم. ونقل عن الشافعي خلافه حتى أحال بعض الشافعية التعلق بقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٣٤] في وجوب الزكاة في الحلي لأن القصد بذلك إلحاق الذم بمن يكنز الذهب والفضة، **لنا** أنه عام

بصيغته وضعاً ولا منافاة بين المدح والذم وبين التعميم، فوجب التعميم عملاً بالمقتضى السالم عن المعارض، **قالوا** سيق الكلام لقصد المدح والذم وقد عهد فيهما التجوّز والتوسع وأن يذكر العام وإن لم يرد العموم مبالغة وإغراقاً **فالجواب** أن التعميم أبلغ في المدح والذم فيدل السوق لهما على إرادته لا على عدم إرادته، سلمنا ذلك لكن لا منافاة السوق للمبالغة وبين التعميم حتى يدل ثبوت أحدهما على نفي الآخر، قال:

(التخصيص قصر العام على بعض مسمياته أبو الحسين إخراج بعض ما يتناوله الخطاب عنه وأراد ما يتناوله بتقدير عدم المخصص كقولهم خصص العام وقيل تعريف أن العموم للخصوص وأورد الدور وأجيب بأن المراد في الحد التخصيص اللغوي) أقول: قد فرغنا من بحث العام وها نحن نشرع في التخصيص[1] وفي المخصص وما يتعلق بهما التخصيص في الاصطلاح قصر العام على بعض مسمياته ويتناول ما أريد به جميع المسميات أولاً ثم أخرج بعض كما في الاستثناء ولم يرد إلا بعض مسمياته ابتداء كما في غيره، وقال أبو الحسين: هو إخراج بعض ما يتناوله الخطاب عنه وأورد عليه أن ما أخرج فالخطاب لم يتناوله، فأجاب: بأن المراد ما يتناوله الخطاب بتقدير عدم المخصص كقولهم خصص العام وهذا عام مخصص ولا شك أن المخصص ليس بعام لكن المراد به كونه عاماً لولا تخصيصه وقيل هو تعريف أن العموم للخصوص وأورد عليه أنه تعريف التخصيص بالخصوص وفيه دور والأولى أنه ليس أعرف منه بل هو مثله في الجلاء والخفاء فإن من عرف حصول الخصوص عرف تحصيل الخصوص وبالعكس، **الجواب** أن المراد بالتخصيص المحدود التخصيص في الاصطلاح وبالخصوص المذكور في الحد هو الخصوص في اللغة فتغايرا فلا دور ولا تساوي في الجلاء لأن اللغوي قد عرف والاصطلاحي بعد لم يعرف. قال:

(ويطلق التخصيص على قصر اللفظ وإن لم يكن عاماً كما يطلق عليه عام لتعدده كعشرة والمسلمين المعهودين وضمائر الجمع ولا يستقيم تخصيص إلا فيما يستقيم توكيده بكل) أقول: التخصيص كما يطلق على قصر العام على بعض مسمياته فقد يطلق على قصر اللفظ على بعض مسمياته وإن لم يكن عاماً وذلك كما يطلق على اللفظ كونه عاماً لتعدد مسمياته، مثاله (عشرة) يقال له عام باعتبار آحاده فإذا قصر على خمسة بالاستثناء عنه قيل قد خصص وكذلك المسلمون للمعهودين نحو جاءني مسلمون وأكرمت المسلمين إلا زيداً فإنهم يسمون المسلمين عاماً والاستثناء منه تخصيصاً له، واعلم أن التخصيص أي تفسير فسرناه من

---

(١) التخصيص لغة: تمييز بعض الجملة بحكم، وفي اصطلاح هذا العلم (علم الأصول) اختلفت عبارات الأصوليين فيه. فقيل تخصيص العُموم ببيان ما لم يرد باللفظ العام، وقيل: هو إخراج ما تناوله الخطاب عنه. وقيل: هو تعريف أن المراد باللفظ الموضوع للعموم إنما هو الخصوص، والحد الصحيح أن يقال: هو قصر العام على بعض أفراده بدليل مُستَقلّ مُقترِن. [كشف الأسرار: ج١، ص٦٢١].

التفسيرين فلا يستقيم ولا يمكن إلا فيما يؤكد بكل وهو ذو أجزاء يمكن افتراقها حقيقة نحو الإنسان كلهم أو حكماً نحو الجارية كلها وذلك ليكون له بعض يمكن القصر عليه ولأن التأكيد بكل إنما هو لدفع توهم إرادة القصر وكون الظاهر تجوزاً أو سهواً فتلازما، قال:

(**مسألة التخصيص جائز إلا عند شذوذ**) أقول: تخصيص العام جائز إلا عند شذوذ، ودليله ما تكرر أنه لا يلزم من وضع الفاظ العموم للخصوص مجازاً محال لا لذاته ولا لغيره، **ولنا** أيضاً كثرة وقوعه مثل: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ و﴿وَأُوتِيَتۡ مِن كُلِّ شَيۡءٖ﴾ حتى قيل لا عام غير مخصص إلا قوله ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ﴾ ومستند النافي ما مر في المجاز أنه كذب إذ ينفي فيصدق **والجواب** ما مر قال:

(**مسألة الأكثر أنه لا بد في التخصيص من بقاء جمع يقرب من مدلوله وقيل يكفي ثلاثة وقيل اثنان وقيل واحد والمختار أنه ما بالاستثناء والبدل يجوز إلى واحد وبالمتصل كالصفة يجوز إلى اثنين وبالمنفصل في المحصور القليل يجوز إلى اثنين مثل: قتلت كل زنديق وقد قتل اثنين وهم ثلاثة وبالمنفصل في غير المحصور أو العدد الكثير المذهب الأول لنا أنه لو قال: قتلت كل من في المدينة وقد قتل ثلاثة عدّ لاغياً وخطىء وكذلك أكلت كل رمانة وكذلك لو قال من دخل أو أكل وفسره بثلاثة القائل باثنين أو ثلاثة ما قيل في الجمع ورد بأن الجمع ليس بعام، القائل بالواحد أكرم الناس إلا الجهال وأجيب بأنه مخصوص بالاستثناء ونحوه، قالوا: ﴿وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: ٩] وليس محل النزاع، قالوا: لو امتنع ذلك لكان لتخصيصه وذلك يمنع الجميع وأجيب بأن الممتنع تخصيص خاص بما تقدم قالوا: قال الله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ﴾ [آل عمران: ١٧٣] وأريد نعيم بن مسعود ولم يعد مستهجناً للقرينة، قلنا: الناس للمعهود فلا عموم، قالوا: صح أكلت الخبز وشربت الماء لأقل، قلنا: ذلك للبعض المطابق للمعهود والذهني مثله في المعهود والوجودي فليس من العموم والخصوص في شيء**) أقول: قد اختلف في منتهى التخصيص إلى كم هو فذهب الأكثر إلى أنه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقيل يجوز إلى ثلاثة، وقيل إلى اثنين وقيل إلى واحد والمختار أنه إن كان التخصيص باستثناء أو بدل جاز إلى واحد نحو عشرة إلا تسعة واشتريت العشرة أحدها، وإلا فإن كان بمتصل غيرهما كالصفة والشرط جاز إلى اثنين نحو أكرم الناس العلماء أو إن كانوا علماء، وإن كان بمنفصل فإن كان في محصور قليل جاز إلى اثنين كما تقول قتلت كل زنديق وهم ثلاثة أو أربعة وإن كان في غير محصور أو في عدد كثير **فالمذهب الأول** وهو أنه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلوله فلا يقال من دخل داري فأكرمه ويفسر بزيد وعمر وبكر، **لنا** لو قال: قتلت كل من في المدينة ولم يقتل إلا ثلاثة عدّ لاغياً ومخطئاً وكذا لو قال: أكلت كل رمانة في البستان ولم يأكل إلا ثلاثة، وكذلك لو قال: كل من دخل داري فهو حر أو كل من أكل فأكرمه وفسره بثلاثة، فقال: أردت زيداً وعمراً وبكراً عدّ لاغياً وخطىء القائل بجواز التخصيص إلى اثنين أو ثلاثة احتج بما قيل في

الجمع أن أقله ثلاثة أو اثنان كأنه جعله فرعاً لكون الجمع حقيقة في الثلاثة أو في الاثنين، **والجواب** أن الكلام في أقل مرتبة يخصص إليها العام لا في أقل مرتبة يطلق عليها الجمع فإن الجمع ليس بعام ولم يقم دليل على تلازم حكميهما فلا تعلق لأحدهما بالآخر فلا يكون المثبت لأحدهما مثبتاً للآخر القائلون بجواز التخصيص إلى واحد قالوا **أولاً** يجوز أكرم الناس إلى الجهال وإن كان العام واحداً اتفاقاً، **والجواب** أن عموم قولنا لا يجوز تخصيص العام إلى الواحد مخصوص بالاستثناء ونحوه أعني بدل البعض فإنا قد استثنيناهما عن الكلية المدعاة فلا يمكن الإلزام بهما والفرق قائم وسيأتي، قالوا **ثانياً**: قال الله تعالى: ﴿وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ والمراد: هو تعالى وحده لا شريك له، **الجواب** أنه ليس محل النزاع فإنه للتعظيم وليس من التعميم والتخصيص في شيء وذلك لما جرى به العادة أن العظماء يتكلمون عنهم وعن أتباعهم فيغلبون المتكلم فصار ذلك استعارة عن العظمة ولم يبق معنى العموم ملحوظاً أصلاً، قالوا: **ثالثاً** لو امتنع ذلك لكان لتخصيصه وإخراج اللفظ عن موضوعه إلى غيره فامتنع كل تخصيص، **الجواب** منع كونه للتخصيص حينئذ بل لتخصيص خاص وهو ما يعدّ معه لاغياً قالوا: رابعاً، قال الله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ﴾ [آل عمران: ١٧٣] وأراد نعيم ابن مسعود باتفاق المفسرين ولم يعدّه أهل اللسان مستهجناً لوجود القرينة فوجب جواز التخصيص إلى الواحد مهما وجدت القرينة وهو المدعي **الجواب** أنه غير محل النزاع فإن البحث في تخصيص العام والناس ههنا ليس بعام بل للمعهود والمعهود ليس بعام لما عرفت في حد العام حيث اعتبرنا قولنا مطلقاً وأخرجنا به المعهود قالوا **خامساً** علم بالضرورة من اللغة صحة قولنا: أكلت الخبز وشربت الماء، والمراد به: أقل القليل مما يتناوله الماء والخبز، **الجواب** أن ذلك غير محل النزاع فإن كل واحد من الماء والخبز في المثالين ليس بعام بل هو للبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني وهو الخبز والماء المقرر في الذهن أنه يؤكل ويشرب وهو مقدار ما معلوم وذلك بعينه كما تقول للغلام: ادخل السوق فإنك تريد به واحداً من الأسواق المعهودة بينك وبينه عهداً خارجياً معيناً لبعض الأسواق بحسب العادة، وإذا كان كذلك فليس بعام خصص ولا تعلق له بمسألة الخصوص والعموم أصلاً إنما هو معهود يتناول عدّة من المعينات قيد ببعض منها كالمطلق يقيد ببعض ما يوجد في ضمنه من المقيدات ويحتملها من المحامل من غير صرف عن ظهور وعموم، قال:

(المخصص متصل ومنفصل فالمتصل الاستثناء المتصل والشرط والصفة والغاية وبدل البعض) أقول: المخصص ينقسم إلى متصل ومنفصل لأنه إما أن لا يستقل بنفسه أو يستقل **والأول** المتصل **والثاني** المنفصل والمخصص المتصل خمسة:

أ ـ الاستثناء المتصل: نحو أكرم الناس إلا الجهال بخلاف المنقطع فإنه لا يخصص.

ب ـ الشرط: مثل أكرم الناس إن كانوا علماء.

ج ـ الصفة: مثل أكرم الناس العلماء.

د ـ الغاية: مثل أكرم الناس إلى أن يجهلوا.

هـ ـ بدل البعض أكرم الناس العلماء منهم.

وأنت تعلم أن منها ما يخرج المذكور كالاستثناء والغاية، ومنها ما يخرج غير المذكور، كالشرط والصفة والبدل، قال:

(الاستثناء في المنقطع قيل حقيقة وقيل مجاز وعلى الحقيقة قيل متواطىء وقيل مشترك ولا بد لصحته من مخالفة في نفي الحكم أو في أن المستثنى حكم آخر له مخالفة بوجه مثل ما زاد إلا ما نقص ولأن المتصل أظهر لم يحمله فقهاء الأمصار على المنقطع إلا عند تعذره ومن ثمة قالوا في له عندي مائة درهم إلا ثوباً وشبهة إلا قيمة ثوب) أقول: المستثنى إن كان بعض المستثنى منه فالاستثناء[1] متصل وإلا فمنقطع والمنقطع قد علمت أنه لا مدخل فيه في التخصيص فإن قولك: جاءني القوم إلا حماراً لا يخرج بعض المسمى ولا نعرف خلافاً في صحته لغة، إنما الخلاف في كونه حقيقة أو مجازاً فقيل حقيقة وقيل مجاز. وعلى القول بأنه حقيقة فقد قيل إنه متواطىء أي مقول على المتصل والمنقطع باعتبار أمر مشترك بينهما وقيل: لا بل هو مشترك بينهما بالاشتراك اللفظي، واعلم أنه لا بد لصحة الاستثناء المنقطع من مخالفة بوجه من الوجوه وقد يكون بأن ينفى من المستثنى الحكم الذي يثبت للمستثنى منه نحو جاءني القوم إلا حماراً فقد نفينا المجيء عن الحمار بعدما أثبتناه للقوم، وقد يكون بأن يكون المستثنى نفسه حكماً آخر مخالفاً للمستثنى منه بوجه مثل ما زاد إلا ما نقص فإن النقصان حكم مخالف للزيادة وكذا ما نفع إلا ما ضرر ولا يقال ما جاءني زيد إلا أن الجوهر الفرد حق إذ لا مخالفة بينهما بأحد الوجهين وبالجملة فأنه مقدر بلكن فكما يجب فيه مخالفة إما تحقيقاً مثل ما ضربني زيد لكن ضربني عمرو وإما تقديراً مثل ما ضربني لكن أكرمني فكذا ههنا واعلم أن الحق أن المتصل أظهر فلا يكون مشتركاً ولا للمشترك بل حقيقة فيه ومجاز في المنقطع، فلذلك لم يحمله علماء الأمصار على المنفصل إلا عند تعذر المتصل حتى عدلوا للحمل على المتصل عن الظاهر وخالفوه ومن ثمة قالوا في قوله له: عندي مائة درهم إلا ثوباً، وله عليَّ إبل إلا شاة، معناه: إلا قيمة ثوب أو قيمة شاة فيرتكبون الإضمار وهو خلاف الظاهر ليصير متصلاً ولو كان في المنقطع ظاهراً لم يرتكبوا مخالفة ظاهر حذراً عنه. قال:

(وأما حدّه فعلى التواطؤ ما دل على مخالفة بإلا غير الصفة وأخواتها وعلى الاشتراك والمجاز لا يجتمعان في حد فيقال في المنقطع ما دل على مخالفة بإلا غير الصفة وأخواتها

---

(١) الاستثناء عبارة عن إخراج بعض ما دلّ اللفظ عليه ذاتاً كان أو عدداً أو ما لم يدلّ عليه، وهو إما محل المدلول أو أمر عام بلفظ إلا، أو ما يقوم مقامها. [تنقيح الفصول: ٢٣٧].

من غير إخراج وأما المتصل فقال الغزالي رحمه الله قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دال على أن المذكور به لم يرد بالقول الأول وأورده على طرده التخصيص بالشرط والوصف بالذي والغاية ومثل قام القوم ولم يقم زيد ولا يرد الأولان وعلى عكسه جاء القوم إلا زيداً فإنه ليس بذي صيغ وقيل لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه دال على أن مدلوله غير مراد بما اتصل به ليس بشرط ولا صفة ولا غاية وأورد على طرده قام القوم إلا زيد وعلى عكسه ما جاء إلا زيداً فإنه لم يتصل بجملة وأن مدلوله كل استثناء مراد بالأول والاحتراز من الشرط والصفة وهم والأولى إخراج بإلا وأخواتها) أقول: الاستثناء المنقطع قد علمت أنه اختلف فيه أمتواطىء هو أم مشترك أو مجاز، فإن قلنا: إنه متواطىء في المتصل والمنقطع أمكن حده مع المتصل بحد واحد باعتبار المعنى المشترك بينهما وهو مجرد المخالفة الأعم من الإخراج وعدمه فيقال: ما دل على مخالفة بإلا غير الصفة وأخواتها فقوله: ما دل على مخالفة يتناول أنواع التخصيص، وقوله: بإلا غير الصفة يخرج سائر أنواعه وإنما قيد إلا بغير الصفة ليخرج نحو: ﴿لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ﴾ [الأنبياء: ٢٢] لأنه بمعنى غير الله فيكون صفة لا استثناء، وقوله: وأخواتها أراد به الحروف المرادفة لا لا نحو سوى وحاشا وخلا وعدا، وهي حروف معلومة معينة. وأما إن قلنا: إنه مشترك بين المتصل والمنقطع أو حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع فلا يمكن الجمع بينهما في حدّ واحد لأن مفهوميه حينئذ حقيقتان مختلفتان فلا يكون حدّهما واحداً بل يجب حد كل واحد منهما باعتبار خصوصيتهما وهما متغايرتان ضرورة، وأما المنقطع فيزاد فيما ذكرنا قيد يمتاز به عن المتصل وهو قولنا: من غير إخراج، فيقال: ما دل على مخالفة بإلا غير الصفة وأخواتها من غير إخراج، فقولنا: من غير إخراج هو الذي أخرج المتصل لأنه يدل على مخالفة مع إخراج، وأما المتصل فقال الغزالي رحمه الله: هو قول ذو وصيغ مخصوصة محصورة دال على أن المذكور به لم يرد بالقول **الأول** واعترض على طرده وعكسه، أما طرده فقيل يرد عليه التخصيص بالشرط مثل: أكرم الناس إن علموا، وبالوصف بالذي نحو: الناس الذين علموا، وبالنفي الصريح نحو: جاء القوم ولم يجىء زيد فإنها كلها ذو صيغ مخصوصة محصورة دالة على ما ذكرتم. قال المصنف: ولا يرد الأولان ـ أعني التخصيص بالشرط والوصف بالذي ـ لأنهما لا يخرجان المذكور به وهم العلماء في مثالنا بل غير المذكور وهو من عدا العلماء على ما لا يخفى والحق أنه لا يرد الثالث أيضاً لأن تقييد الألفاظ بالدلالة إنما يراد بها فيه الدلالة بحسب الوضع ولم يجىء زيد لم يوضع إلا لنفي المجيء عن زيد لأنه لم يرد زيد من الكلام الأول وإنما يلزم ذلك من ذكره بعد الإثبات لزوماً عقلياً إن كان القائل ممن لا يناقض نفسه لا لزوماً وضعياً، ألا ترى أنك تقول: لم يجىء القوم، ولم يجىء زيد، ولا دلالة على مخالفة أصلاً وذلك بخلاف: جاء القوم إلا زيداً فإنه لم يوضع إلا لذلك. **وأما** عكسه فقيل: يرد عليه جاء القوم إلا زيداً فإنه استثناء ولم يصدق عليه أنه ذو صيغ بل ذو صيغة واحدة والحق أنه مندفع

بظهور المراد وهو أن جنس الاستثناء ذو صيغ وكل استثناء ذو صيغة من الصيغ والمناقشة في مثله مع مثله لا تحسن كل الحسن وقيل: إنه لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه دال على أن مدلوله غير مراد بما اتصل به وليس بشرط ولا صفة ولا غاية فاحترز بالمتصل عن المنفصل من لفظ أو عقل أو غيرهما، وبقوله: لا يستقل عن اللفظي المتصل المستقل وبقوله دال إلى آخره عن المتصلات الغير المخصصة وبقوله: ليس بشرط ولا صفة ولا غاية عن **الثلاث** وقد اعترض عليه بأنه فاسد من جهة الطرد والعكس ووجود اللغو فيه **أما** الطرد فلأن قولك قام القوم لا زيد يصدق عليه الحد وليس باستثناء، **وأما** العكس **فأولاً** لأن الاستثناء المفرغ نحو ما جاء إلا زيد استثناء ولا يصدق عليه الحد لأنه لم يتصل بجملة لأن ما قبله ليس بجملة فإنه هو الفاعل والفعل وحده مفرد لا جملة، **وثانياً** لأن الحق على ما سنبينه أن كل استثناء متصل مراد بما يتقدمه ثم يخرج عنه ثم يسند إلى الباقي، **وأما** اللغو فيه فإن قوله: وليس بشرط ولا صفة لا حاجة إليه فإنه لإخراجهما وظن دخولهما وهم لأنهما لا يدلان على أن مدلولهما غير مراد بل على أن المراد مدلولهما لا غير، وقد يقال على **الأول** إن لا زيد وضع للنفي لا لإعلام عدم الإرادة بدليل جاءني زيد لا عمرو وعلى **الثاني** أن المراد الجملة أو ما يقدر بها وما اتصل به المفرغ يقدر معه عام يتناوله فيكون جملة معنى، وعلى **الثالث** أن المستثنى غير مراد في الجملة حيث لم يرد الإسناد به إليه وعلى **الرابع** أنه لا يريد إخراج كل شرط وصفة بل نحو لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا وأكرم الناس إن لم يكونوا جهالاً فإنه دل على عدم إرادة الله وعدم إرادة الجهال، وإذا عرفت أن شيئاً مما ذكر لا يخلو عن ضعف فالأولى أن يقال: إنه إخراج بإلا وأخواتها ولا يخفى أن هذا حدّ بحسب اللفظ لأنه إن أراد بأخواتها ما يدل على الإخراج ورد الغاية ونحو: جاء القوم لا زيد على ما يراه فتعين أن يريد الألفاظ المشهورة **والأولى** أن يقال: إخراج بحرف وضع له ولا يرد الغاية، ونحو: جاء القوم لا زيد وإن فهم منهما الإخراج في بعض التراكيب إذ ليس وضعهما لذلك، قال:

(وقد اختلف في تقرير الدلالة في الاستثناء فالأكثر المراد بعشرة في قولك عشرة إلا ثلاثة سبعة وإلا قرينة لذلك كالتخصيص بغيره. وقال القاضي: عشرة إلا ثلاثة بأزاء سبعة كاسمين مركب ومفرد، وقيل: المراد بعشرة عشرة باعتبار الأفراد ثم أخرجت ثلاثة والإسناد بعد الإخراج فلم يسند إلا إلى سبعة وهو الصحيح، لنا أن الأول غير مستقيم للقطع بأن من قال اشتريت الجارية إلا نصفها أو نحوه لم يرد استثناء نصفها من نصفها ولأنه كان يتسلسل ولأنا نقطع بأن الضمير للجارية بكمالها ولإجماع العربية على أنه إخراج بعض من كل ولإبطال النصوص وللعلم بأنا نسقط الخارج فيعلم أن المسند إليه ما بقي، والثاني كذلك للعلم بأنه خارج عن قانون اللغة إذ لا تركيب من ثلاثة ولا يعرب الأول وهو غير مضاف ولامتناع إعادة الضمير على جزء الاسم في إلا نصفها ولإجماع العربية إلى آخره. قال الأولون: لا يستقيم

أن يراد عشرة بكمالها للعلم بأنه ما أقر إلا بسبعة فيتعين وأجيب بأن الحكم بالإقرار باعتبار الإسناد ولم يسند إلا بعد الإخراج قالوا: لو كان المراد عشرة امتنع من الصادق مثل قوله تعالى: ﴿إلا خمسين عاماً﴾ وأجيب بما تقدم. القاضي: إذا بطل أن يكون عشرة وبطل أن يكون سبعة تعين أن يكون الجميع لسبعة، وأجيب بما تقدم فيتبين أن الاستثناء على قول القاضي ليس بتخصيص وعلى الأكثر تخصيص وعلى المختار محتمل) أقول: يتبادر إلى الذهن في الاستثناء أنه تناقض لأن قولك على عشرة إلا ثلاثة إثبات للثلاث في ضمن العشرة ونفي للثلاثة صريحاً ولا شك أنهما لا يصدقان معاً والتناقض غير جائز سيما في كلام الله تعالى، واضطروا إلى تقرير دلالته على وجه آخر غير ذلك دفعاً للتناقض، وقد اختلفوا فيه، فقال الأكثر: المراد بعشرة ونحوها في قوله على عشرة إلا ثلاثة إنما هو سبعة وإلا ثلاثة قرينة لإرادة السبعة من العشرة إرادة الجزء باسم الكل كما في التخصيص بغيره حيث يقول: اقتلوا المشركين والمراد الحربيون بدليل يخرج الذمي. وقال القاضي أبو بكر: المجموع وهو عشرة إلا ثلاثة بأزاء سبعة كأنه وضع له اسمان مفرد هو سبعة ومركب هو عشرة إلا ثلاثة وقيل: المراد بعشرة في هذا التركيب هو معنى عشرة باعتبار أفراده لم تغير فهو يتناول السبعة والثلاثة معاً، ثم أخرجت عنه الثلاثة بقوله إلا ثلاثة فدل إلا على الإخراج وثلاثة على العدد المسمى بها حتى بقي سبعة ثم أسند إليه فلم يسند إلا إلى سبعة فلا ثم إلا الإثبات ولا نفي أصلاً فلا تناقض لأنه إنما يتصور بتعارض إثبات ونفي وهذا هو الصحيح. **لنا** أنه لا بد في دفع التناقض من أحد التقديرات الثلاث لأنه إن أريد عشرة وأسند إليه فالتناقض ظاهر وانتفاؤه بأن لا يراد العشرة أو يراد ولا يسند إليه فإن لم ترد العشرة فإن أريد بها السبعة فهو **الأول** وإن لم يرد السبعة وهي مرادة قطعاً فتكون مرادة بالمركب وهو **الثاني** وإن أريد العشرة ولم يسند إليه فهو **الثالث** وإذا تعين أحد الثلاث فإذا أبطلنا قسمين تعين الباقي فنقول: الأولان باطلان فيتعين الثالث، أما **الأول** فلا يستقيم لوجوه، **أحدها** أنّا نقطع أن من قال اشتريت الجارية إلا نصفها لم يرد بالجارية نصفها وإلا لزم استثناء نصفها من نصفها وهو غير مراد قطعاً مع أنه لو أراد ذلك لزم التسلسل لأن المراد هو الباقي بعد فيكون المراد الباقي من النصف بعد إخراج النصف منه وهو الربع وهلم جرا، **ثانيها** أنّا نقطع أن الضمير عائد إلى الجارية بكمالها إذ المراد نصف كمال الجارية قطعاً **ثالثها** أن أهل العربية أجمعت على أن الاستثناء المتصل إخراج بعض من كل ولو أريد الباقي من الجارية لم يكن ثمة، كل وبعض وإخراج **رابعها** أنه يبطل النصوص كلها إذ ما من لفظ إلا ويمكن الاستثناء لبعض مدلوله فيكون المراد هو الباقي فلا يبقى نصاً في الكل ونحن نعلم أن نحو عشرة نص في مدلوله، **وخامسها** إنّا نعلم أنا نسقط الخارج من العشرة عنها وأن المسند إليه هو الباقي بعد ذلك فهذا المعنى معقول واللفظ دال عليه فوجب تقريره عليه إذ يجب إبقاء الألفاظ المفردة على وضعها ما أمكن، وأما **الثاني** فلا يستقيم أيضاً لوجوه، **أولها** العلم بأنه خارج عن قانون اللغة

إذ ليس في لغتهم مركب من ثلاثة ألفاظ ولا يعرب الجزء الأول من المركب وهو غير مضاف كل ذلك علم بالاستقراء، **ثانيها** أنه يلزم إعادة الضمير على جزء الاسم وهو الجارية في نحو اشتريت الجارية إلا نصفها مع عدم دلالته فيه فهو كما يرجع إلى شراً من تأبط شراً ونحره من برق نحره علمين وأنه ممتنع **ثالثها** إجماع أهل العربية الخ. . وهو أنه إخراج بعض من كل وأنه يبطل النصوص لأنها تصير مهملة في التركيب وإنّا نعلم أنا نسقط ثم نخرج كما تقدم، **الأولون قالوا أولاً** لا بد أن يريد بعشرة كمالها أو سبعة لأنه لم يهمل والأول باطل لأنّا نعلم أنه ما أقر إلا بسبعة فتعين الثاني وهو المراد **الجواب** الإقرار إنما يحكم به باعتبار الإسناد ولا إسناد إلا بعد الإخراج فيكون إقرار بالباقي بعد الإخراج وهو السبعة لذلك لا لأن المراد بالعشرة سبعة، قالوا **ثانياً** لو كان المراد بعشرة كمالها امتنع من الصادق مثل قوله تعالى: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ [العنكبوت: ١٤] لما يلزم من إثبات لبث الخمسين ونفيه وهو تناقض، **الجواب** ما تقدم في صورة الإقرار أن الحكم باللبث إنما هو بعد إخراج الخمسين على الباقي، قال القاضي: إذا بطل أن يكون المراد عشرة لدليل الأولين وأن يكون سبعة لما ذكر في إبطال المذهب الأول تعين أن يكون المجموع سبعة لما مر أنه لا بد من أحد الثلاثة، **وأجيب** بما تقدم ثم ذكر المصنف نكتة وهي أنه قد تبين مما ذكرنا أن الاستثناء على قول القاضي ليس بتخصيص فإن التخصيص قصر العام على بعض مسمياته وهاهنا لم يرد بالعام بعض مسمياته بل أريد بالمجموع نفس مسماه وعلى قول الأكثرين هو تخصيص لأنه قصر للعام على بعض مسمياته وعلى المذهب المختار يحتمل أن يقال إنه تخصيص نظراً إلى الحكم فإنه للعام في الظاهر والمراد الخصوص وهو أن يقال ليس بتخصيص إذ المفرد لم يرد به إلا العموم كما كان عند الانفراد ولم يغير إلى تخصيص فهذا كلام المصنف ولا بد ههنا من التنبيه على حقيقة الحال. اعلم هداك الله القصد أن عشرة أخرجت منها ثلاثة للسبعة مجاز لأن العشرة التي أخرجت منها ثلاثة عشرة ولا شيء من السبعة بعشرة والعشرة بعد إخراج الثلاثة وقبلها مفهوم واحد وليست السبعة بعشرة على حال أطلقتها أو قيدتها إنما هي الباقي من العشرة بعد إخراج الثلاثة كما يقال إنها أربعة ضمت إليها ثلاثة وأنها ليست بأربعة أصلاً، إنما هي الحاصل من ضم الأربعة إلى الثلاثة ثم إن السبعة مرادة في هذا التركيب فإن قلنا: هذا التركيب حقيقة في عشرة وصفت بأنها أخرجت منها ثلاثة كان مجازاً في السبعة من باب التخصيص وهو المذهب الأول، وإن قلنا: هو موضوع للباقي من العشرة بعد إخراج الثلاثة ولا يفهم عنها عند الاطلاق إلا ذلك وليس مدلولها عشرة مقيدة فهو موضوع للسبعة لا على أنه وضع له وضعاً واحداً كما يتصور على إنه يعبر عنه بلازم مركب وقد يعبر عن الشيء باسمه الخاص وقد يعبر عنه بمركب يدل على بعض لوازمه وذلك في العدد ظاهر فإنك قد تنقص عدداً من عدد حتى يبقى المقصود وقد تضم عدد إلى عدد حتى يحصل ذلك كما قال الشاعر:

بـــنــــت ســـبـــع وأربـــع وثـــلاث هـــي حـتـف الـمـتـيـم الـمـشـتـاق

والمراد: بنت أربع عشرة ويعبر عنه بغيرهما كما يقال للعشرة جذر المائة وضعف الخمسة وربع الأربعين وغيرها، وعلى هذا ينبغي أن يحمل مذهب القاضي ومختار المصنف يرجع إلى أحدهما وأنت بعد ذلك خبير بما يرد على الوجوه التي أبطل بها المذهبين فلا نطوّل بتفصيل ذلك، قال:

(مسألة شرط الاستثناء الاتصال لفظاً أو ما في حكمه كقطعه لتنفس أو سعال ونحوه وعن ابن عباس رضي الله عنهما يصح وإن طال شهراً وقيل يجوز بالنية كغيره، وحمل عليه مذهب ابن عباس رضي الله عنهما لقربه وقيل يصح في القرآن خاصة لنا لو صح لم يقل ﷺ: فليكفر عن يمينه معيناً لأن الاستثناء أسهل وكذلك جميع الإقرارات والطلاق والعتق وأيضاً فإنه يؤدي إلى أن لا يعلم صدق ولا كذب قالوا: قال عليه الصلاة والسلام: «والله لأغزون قريشاً». ثم سكت، وقال بعده: «إن شاء الله» قلنا: يحمل على السكوت العارض لما تقدم، قالوا: سأله اليهود عن لبث أهل الكهف فقال عليه الصلاة والسلام: «غداً أجيبكم»، فتأخر الوحي بضعة عشر يوماً ثم نزلت: ﴿ولا تقولن لشيء﴾ فقال عليه الصلاة والسلام: «إن شاء الله»، قلنا: يحمل على أفعل إن شاء الله، وقول ابن عباس رضي الله عنهما متأوّل بما تقدم أو بمعنى المأمور به) أقول: يشترط في الاستثناء اتصاله بالمستثنى منه لفظاً أو ما هو في حكم الاتصال فلا يضر قطعه بتنفس أو سعال ونحوهما مما لا يعدّ منفصلاً عرفاً. وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه: يصح الاستثناء وإن طال الزمان شهراً، وقيل: لا يجب الاتصال لفظاً بل يجوز الاتصال بالنية وإن لم يتلفظ به كالتخصيص بغير الاستثناء وحمل بعضهم مذهب ابن عباس رضي الله عنهما على هذا حتى لو قال بعد شهر أردت إلا كذا يسمع منه وذلك لأن هذا ليس ببعيد ولو حمل على ظاهر قوله وهو جوازه مطلقاً نواه أم لا لكان بعيداً جداً، وقيل: يصح الانفصال في كتاب الله خاصة، **لنا** لو صح انفصال الاستثناء لما قال ﷺ: «من حلف على شيء ثم رأى غيره خيراً منه فليعمل به وليكفر عن يمينه»[(١)] فلم يوجب التكفير معيناً بل قال فليستثن أو يكفر، وأوجب أحدهما لا بعينه لأنه لا حنث بالاستثناء مع كونه أسهل فكان ذكره أولى، وإذا لم يذكره معيناً فلا أقل أن يخير بينهما لعدم وجوب شيء منهما معيناً وكذلك جميع الإقرارات والطلاق والعتق كان ينبغي أن يستثنى منها نفياً لإحكامها بأسهل الطرق والإجماع بخلافه كيف ولو صح لقال به أحد ولم يقل كيف ونحن نعلم قطعاً إنه لو قال على عشرة وقال بعد شهر إلا ثلاثة لم يعد منتظماً وحكم عليه بأنه لغو ولنا أيضاً أنه يؤدي إلى أن لا يعلم صدق ولا كذب لجواز استثناء يرد عليه فيصرفه عن ظاهره إلى ما

(١) أخرجه مسلم في صحيحه بلفظ: من حلف على يمين ثم رأى غيرها خيراً منها، في كتاب الإيمان: ١٦ ـ ١٨. وأحمد في مسنده: ٢٥٨/٤.

يصير صادقاً وإن كان ظاهره كاذباً وبالعكس، قالوا **أولاً** روي أنه ﷺ قال: «لأغزون قريشاً، ثم سكت، ثم قال: إن شاء الله»[1] ولولا صحته لما ارتكبه، **الجواب** يحمل على السكوت العارض بما تقدم من تنفس أو سعال جمعاً بينه وبين أدلتنا، قالوا: **ثانياً** سأله اليهود عن مدة لبث أصحاب الكهف في كهفهم فقال: «غداً أجيبكم» فتأخر الوحي بضعة عشر يوماً ثم نزل: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ﴿٢٣﴾ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الكهف: ٢٣-٢٤] فقال: إن شاء الله ولا كلام يعود إليه ذلك الاستثناء إلا قوله غداً أجيبكم فعاد إليه فصح الانفصال بضعة عشر يوماً وفيه المطلوب، **الجواب** لا نسلم عوده إلى أجيبكم لجواز أن يكون المراد أفعل إن شاء الله أي أعلق كل ما أقول له إني فاعله غداً بمشيئة الله وذلك كما تقول افعل كذا وكذا، فقال: إن شاء الله أي افعل ذلك إن شاء الله أو المراد إذ ذكر إن شاء الله، قالوا **ثالثاً** قال ابن عباس رضي الله عنهما بصحته وهو عربي، فقوله: متبع **الجواب** لا نسلم أنه قال به مطلقاً لأنه مؤوّل بما تقدم من أنه يسمع دعوى نيته أو بأن الاستثناء المأمور به في قوله ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله لو أخره إلى شهر من قوله: إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله بأن لم يقله معه ثم أتى بعد الشهر بالعبارة الصحيحة، فقال: إني فاعل ذلك غداً إن شاء الله لكان ممتثلاً لهذا الأمر، قال:

(مسألة الاستثناء المستغرق باطل باتفاق والأكثر على جواز المساوي والأكثر، وقالت الحنابلة والقاضي بمنعهما، وقال بعضهم والقاضي أيضاً بمنعه في الأكثر خاصة وقيل: إن كان العدد صريحاً لنا ﴿أن عبادي ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين﴾ والغاوون أكثر بدليل ﴿وما أكثر الناس﴾ فالمساوي أولى وأيضاً كلكم جائع إلا من أطعمته وأيضاً: فإن فقهاء الأمصار على أنه لو قال على عشرة إلا تسعة لم يلزمه إلا درهم ولولا ظهوره لما اتفقوا عليه عادة، الأقل مقتضى الدليل منعه الخ... وأجيب بالمنع لأن الإسناد بعد الإخراج ولو سلم فالدليل متبع قالوا على عشرة إلا تسعة ونصف وثلث درهم ركيك مستقبح وأجيب بأن استقباحه لا يمنع صحته كعشرة إلا دانقاً ودانقاً إلى عشرين) أقول: الاستثناء المستغرق سواء كان مثل المستثنى منه أو أكثر باطل بالاتفاق، والأكثر على جواز المساوي للباقي يصح الاستثناء أعني نصف المستثنى منه حتى يبقى النصف وعلى جواز الأكثر حتى يبقى أقل من النصف، وقالت الحنابلة والقاضي بمنعهما فيجب أن يبقى أكثر من النصف وقيل بمنعهما إذا كان العدد صريحاً فيجوز عشرة إلا أربعة ولا يجوز عشرة إلا خمسة أو ستة بخلاف ما لم يكن صريحاً فيجوز أكرم بني تميم إلا الجهال وهم ألف والعالم فيهم واحد لنا أنه وقع في القرآن استثناء الأكثر دليله قوله تعالى: ﴿إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَٰنٌ إِلَّا مَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ ﴿٤٢﴾﴾ [الحجر: ٤٢] ومن هٰهنا بيانية لأن الغاوين

(١) أخرجه الهيثمي في موارد الظمآن (١١٨٦).

كلهم متبعوه فاستثنى الغاوين وهم أكثر من غيرهم بدليل قوله: ﴿وَمَآ أَكۡثَرُ ٱلنَّاسِ﴾ [يوسف: ١٠٣] ولو حرصت بمؤمنين دل على أن الأكثر ليس بمؤمن وكل من ليس بمؤمن غاو وينتج الأكثر غاو وإذا ثبت جواز استثناء الأكثر ثبت جواز استثناء المساوي بالطريق الأولى لأنه أقرب، **ولنا** أيضاً لو قال كلكم جائع إلا من أطعمته وأطعم الأكثر صح قطعاً **ولنا** أيضاً أن فقهاء الأمصار اتفقوا على أنه لو قال على عشرة إلا تسعة لم يلزم إلا واحد ولولا أن استثناء الأكثر ظاهر في وضع اللغة في بقاء الأقل لامتنع عليه عادة ولصار قوم ولو قليلاً إلى أنه يلزمه العشرة لكون الاستثناء لغواً لأنه غير صحيح كما في المستغرق، المشترطون لكونه أقل قالوا **أولاً** الدليل منع الاستثناء لأنه إنكار بعد إقرار، خالفناه في الأقل لأنه قد ينسى فبقي معمولاً به في غيره **الجواب** لا نسلم أن الدليل منعه فإنه إنكار بعد إقرار لأنه كجملة واحدة لما مر أنه إسناد بعد إخراج فليس فيه حكمان مختلفان قالوا **ثانياً** لو قال عشرة إلا تسعة دراهم ونصف وثلث درهم يعدّ مستقبحاً ركيكاً وما هو إلا لأنه استثناء الأكثر فدل على عدم جوازه، **الجواب** أن استقباحه لا يستلزم عدم صحته كما لو قال على عشرة إلا دانقاً ودانقاً إلى أن عدّ عشرين دانقاً والمجموع ثلث العشرة فإنه يستقبح ويقال: كان الواجب أن يقول إلا عشرين دانقاً ومع ذلك فإن العبارة صحيحة ويسقط عنه عشرون دانقاً اتفاقاً وإنما قبح لتطويل يعسر ضبطه مع إمكان الاختصار السهل ضبطه، قال:

(مسألة الاستثناء بعد جمل بالواو قالت الشافعية للجميع والحنفية للأخيرة والقاضي والغزالي بالوقف والشريف بالاشتراك أبو الحسين أن تبين الإضراب عن الأولى فللأخيرة مثل أن يختلفا نوعاً أو اسماً وليس الثاني ضميره أو حكماً غير مشتركين في غرض وإلا فللجميع والمختار إن ظهر الانقطاع فللأخيرة والاتصال فللجميع وإلا فالوقف) أقول: إذا تعاقبت جمل عطف بعضها على بعض بالواو ثم ورد بعدها استثناء فيمكن أن يرد إلى الجميع وإلى الأخيرة خاصة ولا نزاع فيه إنما الخلاف في الظهور فقال الشافعي ظاهر في رجوعه إلى الجميع أي كل واحد من الجمل وقالت الحنفية إلى الجملة الأخيرة وقال القاضي والغزالي وغيرهما بالوقف بمعنى أنه لا ندري أنه حقيقة في أيهما، وقال المرتضى أنه مشترك بينهما فيتوقف إلى ظهور القرينة وهذان موافقان للحنفية في الحكم وإن خالفا في المأخذ لأنه يرجع إلى الأخيرة فيثبت حكمه فيها ولا يثبت في غيرها كالحنفية لكن هؤلاء لعدم ظهور تناولها والحنفية لظهور عدم تناولها، وقال أبو الحسين البصري: إن تبين استقلال الثانية عن الأولى بالإضراب عن الأولى فللأخيرة وإلا فللجميع وظهور الإضراب بأن يختلفا نوعاً أو اسماً مع أنه ليس فيهما الاسم الثاني ضمير الاسم الأول أو يختلفا حكماً مع أن الجملتين في الأقسام الثلاثة غير مشتركتين في غرض، **الأول** أن يختلفا نوعاً مثل أكرم بني تميم والنحاة هم العراقيون إلا زيداً فإن أحدهما أمر والآخر خبر **الثاني** أن يختلفا اسماً لا حكماً أكرم بني تميم وربيعة إلا زيداً، **والثالث** أن يختلفا حكماً لا اسماً أكرم بني تميم واستأجر بني تميم إلا زيداً

الرابع أن يختلفا اسماً وحكماً أكرم بني تميم واستأجر ربيعة إلا زيداً وعدم ظهور الإضراب بوجهين: **أحدهما** أن يكون الاسم الثاني ضمير الأول اتحدا نوعاً وحكماً أو اختلفا فيهما أو في أحدهما نحو أكرم بني تميم واستأجرهم أو أكرم بني تميم وهم طوال، **ثانيهما** بأن يشتركا في غرض نحو أكرم بني تميم وأخلع عليهم أو هم مقربون فإن الغرض هو التعظيم فيهما ومنه قوله تعالى: ﴿فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [النور: ٤] اختلفت حكماً ونوعاً والثاني ضمير الأول والغرض واحد وهو الإهانة والانتقام والمختار أنه إن ظهر الانقطاع للأخيرة عما قبلها بأمارة فللأخيرة وإن ظهر الاتصال فللجميع وإن لم يظهر أحدهما وجب الوقف، ومرجع هذا المذهب إلى الوقف لأن القائل به إنما يقول به عند عدم القرينة ووجه ما اختاره ظاهر فلم يذكره وهو إن الاتصال يجعلها كالواحدة والانفصال يجعلها كالأجانب والإشكال يوجب الشك، قال:

(الشافعية العطف يصير المتعدد كالمفرد وأجيب بأن ذلك في المفردات، قالوا: لو قال والله لا أكلت ولا شربت ولا ضربت إن شاء الله عاد إلى الجميع وأجيب بأنه شرط فإن ألحق به فقياس وإن سلم فالفرق أن الشرط مقدر تقديمه وإن سلم فلقرينة الاتصال وهي اليمين على الجميع قالوا: لو كرر لكان مستهجناً قلنا: عند قرينة الاتصال وإن سلم فللطول مع إمكان إلا كذا في الجميع، قالوا: صالح فالبعض تحكم كالعام، قلنا: صلاحيته لا توجب ظهوره فيه كالجمع المنكر، قالوا: لو قال على خمسة وخمسة إلا ستة كان للجميع قلنا: مفردات وأيضاً للاستقامة) أقول: الشافعية وهم القائلون بعوده إلى الجميع، قالوا: **أولاً** العطف يصير المتعدد كالمفرد فلا فرق بين قولنا اضرب الذين قتلوا وسرقوا وزنوا إلا من تاب وبين قولنا: اضرب الذين هم قتلة وسراق وزناة إلا من تاب. ولا شك أنه لا يعود من المفرد إلى جزء فكذا في الجمل المعطوفة، **الجواب** أن ذلك في المفردات وأما في الجمل فممنوع فإن قولك ضرب بنو تميم وقتل مضر وبكر شجعان ليست كالمفرد قطعاً، قالوا **ثانياً** لو قال والله لا أكلت ولا شربت ولا ضربت إن شاء الله تعالى عاد إلى الجميع اتفاقاً **الجواب** أنه شرط لا استثناء وهو غير محل النزاع فإن قال وإذا كان الشرط للجميع فكذا الاستثناء لأنه تخصيص متصل مثله قلنا: هذا قياس في اللغة وقد أبطلناه ولو سلم فالفرق إن الشرط وإن تأخر لفظاً فهو مقدم تقديراً، ولو سلم فهذا إنما يرجع إلى الجميع للقرينة الدالة على اتصال الجمل وهو اليمين عليها وذلك مما نقول به إنما الكلام فيما لا قرينة فيها وفي الظهور حينئذ وقد يقال على الثاني أن الشرط مقدر تقديمه على ما يرجع إليه فلو كان للأخيرة قدم عليها فقط دون الجميع فلا يصلح فارقاً، قالوا **ثالثاً** لو كرر الاستثناء في كل جملة قبل الأخرى فقال: اضرب من سرق إلا زيداً ومن زنى إلا زيداً ومن قتل إلا زيداً عدّ مستهجناً ولولا أن المذكور بعدها يعود إلى الجميع وكان مغنياً عن التكرار لما استهجن لتعينه طريقاً، قلنا: إنما يستهجن عند قرينة الاتصال خاصة أما عند عدمها فلا لتعينها طريقاً سلمنا ذلك لكن إنما يستهجن لما فيه

من الطول مع إمكان عدمه بأن يقول بعد الجمل إلا كذا في الجميع فيصرح بعوده إلى الجميع، قالوا **رابعاً** هو صالح للجميع فالقول بالعود إلى البعض تحكم فيعود إلى الكل، **الجواب** أن صلاحيته للجميع لا توجب ظهوره فيه كالجمع المنكر فإنه صالح للجميع وليس بظاهر فيه ولا في شيء مما يصلح له من مراتب الجمع، قالوا **خامساً** قال على خمسة وخمسة إلا ستة لكان للجميع اتفاقاً فكذا في غيره من الصور دفعاً للاشتراك والمجاز **الجواب أولاً** أنه غير محل النزاع لأن كلامنا في الجمل وهذه مفردات، **وثانياً** أنه إنما يرجع إلى الجميع ليستقيم إذ لو رجع إلى الأخيرة لم يستقم **وثالثاً** إن مدعاكم الرجوع إلى كل واحد لا إلى الجميع والحق أن النزاع فيما يصلح للجميع وللأخيرة وهذا ليس منه، قال:

(المخصص آية القذف لم ترجع إلى الجلد اتفاقاً، قلنا: الدليل وهو حتى الآدمي ولذلك عاد إلى غيره، قالوا: على عشرة إلا أربعة إلا اثنين للأخير، قلنا: أين العطف وأيضاً مفردات وأيضاً للتعذر فكان الأقرب أولى ولو تعذر تعين الأول مثل على عشرة إلا اثنين لا اثنين، قالوا: الثانية حائلة كالسكوت، قلنا: لو لم يكن الجميع بمثابة الجملة، قالوا: حكم الأول يقين والرفع مشكوك، قلنا: لا يقين مع الجواز للجميع وأيضاً فالأخيرة كذلك للجواز بدليل، قالوا: إنما يرجع لعدم استقلاله فيتقيد بالأول وما يليه هو المتحقق، قلنا: يجوز أن يكون وضعه للجميع كما لو قام دليل القائل بالاشتراك حسن الاستفهام، قلنا: للجهل بحقيقته أو لرفع الاحتمال، قالوا: صح الإطلاق والأصل الحقيقة، قلنا: والأصل عدم الاشتراك) أقول: القائلون بأن الاستثناء يختص بالجملة الأخيرة مطلقاً، قالوا: **أولاً** لو رجع إلى الجميع لرجع قوله في آية القذف ﴿إِلَّا مَن تَابَ﴾ [مريم: ٦٠] إلى الجميع فكان يجب أن يسقط الجلد بالتوبة ولا يسقط اتفاقاً، **الجواب** لا يلزم من ظهوره للجميع العود إليه دائماً بل قد يصرف عنه الدليل وههنا كذلك لأن الجلد حق الآدمي فلا يسقط بالتوبة إنما يسقط بإسقاط المستحق ولأجل أنه ظاهر في العموم وقد خولف به في الجلد لدليل عاد إلى غيره من رد الشهادة والتفسيق اتفاقاً قالوا اختص بالأخيرة لما كان كذلك قالوا **ثانياً** لو قال على عشرة إلا أربعة إلا اثنين عاد إلا اثنين إلى الأخيرة وهو الأربعة فيفيد استثناء الاثنين من الأربعة حتى يلزم ثمانية **الجواب** أما **أولاً** أن الكلام في المتعدد المعطوف بعضها على بعض بالواو فأين الواو ههنا، **وثانياً** أن الكلام في الجمل وهذه مفردات، **وثالثاً** أن ههنا يتعذر عوده إلى الجميع وإلا لكان الاثنان مثبتاً منفياً وكان لغواً إذ معه يلزم الستة كما يلزم دونه إذ لا فرق بين أن يستثنى منه أربعة وأن يستثنى منه أربعة إلا اثنين واثنان إذا تعذر الجميع تردد بين الأولى والأخيرة فجعله للأخيرة أولى لأنها أقرب وهم يعتمدون القرب في غير موضع ولو تعذر عوده إلى الأخيرة تعين عوده إلى الأول نحو على عشرة إلا اثنين إلا ثلاثة فيكون اللازم خمسة، قالوا **ثالثاً** الجملة الثانية حائلة بين الاستثناء وبين الأولى فكان مانعاً من تعلق

الاستثناء به فكان كالسكوت **والجواب** منع كونها حائلة وإنما تكون حائلة لو لم يكن الجميع بمثابة جملة واحدة وأنه ممنوع، قالوا **رابعاً** حكم الأولى بكمالها متيقن ورفعه برفع البعض بالاستثناء مشكوك فيه لجواز كونه للأخيرة فلا يعارضه، **الجواب أولاً** لا نسلم أن حكم الأولى متيقن إذ لا تيقن مع جواز كون الاستثناء للجميع **وثانياً** فالأخيرة كذلك لأن حكمها ثابت باليقين والرفع مشكوك فيه لجواز رجوع الاستثناء إلى الأولى لدليل يدل عليه، قالوا **خامساً** إنما يرجع الاستثناء إلى ما قبله للضرورة وهو عدم استقلاله وما وجب للضرورة يقدر بقدرها ويكفي في ذلك العود إلى جملة واحدة ثم الأخيرة هي المتحققة سواء عاد إليها فقط أو إلى الجميع فيحمل عليها دون ما لم يتحقق، **الجواب** لا نسلم أنه يرجع للضرورة بل عندنا إن وضعه للجميع فلا يتقيد بالأخيرة كما لو دل دليل على عوده إلى الجميع فإنه يعتبر إجماعاً ومع جواز وضعه للجميع لا يتم ما ذكرتم القائلون بأنه مشترك بين كونه للجميع والأخيرة قالوا **أولاً** حسن الاستفهام عند إطلاقه عنهما أيهما المراد وأنه دليل الاشتراك **الجواب** لا نسلم أنه دليل الاشتراك لجواز أن يكون حسنه لعدم معرفة ما هو حقيقة فيه ولو سلم العلم به فلرفع الاحتمال لأنه ليس بنص في أحدها بل ظاهر مع قيام احتمال الآخر فيندفع بالتصريح، قالوا **ثانياً** صح إطلاقه للجميع والأخيرة والأصل في الإطلاق الحقيقة فكان حقيقة لهما ولزم الاشتراك **الجواب** أن الأصل عدم الاشتراك وقد مر أن المجاز أولى منه، قال:

(مسألة الاستثناء من الإثبات نفي وبالعكس خلافاً لأبي حنيفة لنا النقل وأيضاً لو لم يكن لم يكن لا إله إلا الله توحيداً) أقول: الاستثناء من الإثبات نفي اتفاقاً وبالعكس، أي الاستثناء من النفي إثبات خلافاً لأبي حنيفة رضي الله عنه لنا النقل من أهل العربية أنه كذلك وهو المعتمد في إثبات مدلولات الألفاظ، ولنا أيضاً: لو لم يكن كذلك لم يكن لا إله إلا الله يتم به التوحيد واللازم باطل بالإجماع بيان الملازمة أنه إنما يتم بإثبات الإلهية لله تعالى ونفيها عما سواه والمفروض أنه لا يفيد الإثبات له إنما يفيد النفي فقط فلو تكلم بها دهري منكر لوجود الصانع وهي لا تفيد إلا نفي الغير لما نافى معتقده ولم يعلم بها إسلامه وهو المراد.
واعلم أن الحنفية لا يفرقون بين النفي والإثبات من جهة الدلالة الوضعية ولا يرون شيئاً منهما يدل الاستثناء منه على المخالفة فيما يفيده من النسبة الخارجية بل في النسبة النفسية فإن كان ذلك مدلول الجملة فالمخالفة فيها عدم الحكم النفسي وهم يقولون به فيهما وإن كان مدلوله النسبة الخارجية فالاستثناء إعلام بعدم التعرض له والسكوت عنه من غير حكم بالمخالفة فيهما نعم بين الإثبات والنفي فرق من جهة الحكم وذلك أن السكوت عن إثبات الحكم يستلزم نفي الحكم بالبراءة الأصلية بخلاف السكوت عن النفي إذ لا مقتضى معه للإثبات فهم يحملون كلام أهل العربية على نفي الحكم النفسي وكلمة التوحيد على عرف الشارع، قال:

(قالوا: لو كان للزم من لا علم إلا بحياة ولا صلاة إلا بطهور ثبوت العلم والصلاة بمجردهما، قلنا: ليس مخرجاً من العلم والصلاة فإن اختار تقدير لا صلاة إلا صلاة بطهور اطرد وإن اختار لا صلاة تثبت بوجه إلا بذلك فلا يلزم من الشرط المشروط وإنما الإشكال في المنفي الأعم في مثله وفي مثل ما زيد إلا قائم إذ لا يستقيم نفي جميع الصفات المعتبرة أجيب بأمرين الأول إن الغرض المبالغة بذلك الثاني أنه أكدها والقول بأنه منقطع بعيد لأنه مفرغ وكل مفرغ متصل لأنه من تمامه) أقول: الحنفية قالوا لو كان الاستثناء من النفي للإثبات للزم من قولنا لا علم إلا بحياة ثبوت العلم بمجرد الحياة. ومن قولنا: لا صلاة إلا بطهور ثبوت الصلاة بمجرد الطهور وأنه باطل بالاتفاق، **الجواب** أن قولنا: إلا بحياة وإلا بطهور ليس إخراج الحياة من العلم والطهور من الصلاة فثبتا بثبوتهما وذلك إنّا لم نقل لا صلاة إلا الطهور ولا علم إلا الحياة بل قلنا بحياة وبطهور فلا بد من تقدير متعلق هو المستثنى بالحقيقة وهو إما صلاة بطهور تستثنى من حاصله خبر للاصلاة فيكون التقدير لا صلاة حاصلة إلا صلاة بطهور وإما وجه من الوجوه التي تقع عليها الصلاة تستثنى من تثبت بوجه خبراً له فيكون التقدير لا صلاة تثبت بوجه من الوجوه إلا باقترانها بالطهور، فإن اختار في تقديره لا صلاة إلا صلاة بطهور فيطرد فإن كل صلاة بطهور صلاة حاصلة قطعاً وإن اختار في تقديره لا صلاة تثبت بوجه إلا بطهور فإنه إنما تثبت بهذا الوجه ولا تخلو عنه كما تقول كتبت بالقلم فإنه لا يقتضي عليه القلم باستقلاله للكتابة بل كونه آلة لا تحصل الكتابة إلا به فهذا تصريح بكون الطهور شرطاً للصلاة فكأنه قال لا وجه يعتبر في ثبوتها إلا هذا ويلزم منه ثبوت كونه شرطاً وإنه حق لكن لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط لزوماً كلياً يحصل بمجرده بل يحصل بحصوله في الجملة والأمر كذلك ههنا فاندفع الإشكال من جهة الإثبات وإنما الإشكال في مثل هذا التركيب في المنفي الأعم الذي يقتضيه الاستثناء المفرغ وهو أن لا تكون الصلاة بلا طهور صلاة وأن لا تثبت بوجه غير هذا الوجه فيلزم نفي جميع الصفات المعتبرة إذا حصلت مع الطهور وكذلك في قولنا: ما زيد إلا عالم فإنه يلزم أن لا يكون إنساناً ولا حياً ولا موجوداً ولا شيئاً إلى غير ذلك، **والجواب** عنه بأمرين، **أحدهما** أن المراد المبالغة في تحقق العلم لزيد كأن قائلاً قال ما زيد عالماً فقال ما زيد إلا عالم نفياً لما يتوهمه المخاطب من نفي العلم وثبوت الجهل له والآخر أن ذلك آكد صفاته فكان سائر الصفات بالنسبة إليه غير معتبرة والذي عليه أرباب المعاني أن المراد نفي ما يتوهمه المخاطب من الحكم وإثبات غيره فإذا قال لا صلاة إلا بطهور فإنما يرد على من يظن أن الصلاة إذا استجمعت الشرائط صحت بدون الطهور فكان معناه أنها لا تصح بدون ذلك وتصح مع الطهور وكذا في ما زيد إلا عالم إنما يقوله رد المن ظن أنه جاهل أو أكار أو غيره هذا، وقد قيل إنه استثناء منقطع إذ لم يدخل العلم في الحياة والطهور في الصلاة فلا إخراج حقيقة وقولهم هذا بعيد فإنه استثناء مفرغ وكل استثناء مفرغ متصل لأنه من تمام

الكلام وإليه النسبة ولذلك لم يجز نصبه ويقدر بقدر الضرورة عام يناسبه ويتناوله كما قدرنا قال:

(كالتخصيص بالشرط الغزالي الشرط ما لا يوجد المشروط دونه ولا يلزم أن يوجد عنده وأورد أنه دور وعلى طرده جزء السبب وقيل ما يتوقف تأثير المؤثر عليه وأورد على عكسه الحياة في العلم القديم والأولى ما يستلزم نفيه نفي أمر على غير جهة السببية) أقول: **الثاني** من المخصصات المتصلة هو الشرط وأما حده فقال الغزالي: الشرط ما لا يوجد المشروط دونه ولا يلزم أن يوجد عنده وأورد عليه **أولاً** أنه دور لأنه عرّف الشرط بالمشروط وهو مشتق منه فيتوقف تعقله على تعقله، **وثانياً** أنه غير مطرد لأن جزء السبب كذلك، وقد يجاب عن الأول بأن ذلك بمثابة قولنا شرط الشيء ما لا يوجد ذلك الشيء بدونه وظاهر أن تصوّر حقيقة المشروط غير محتاج إليه في تعقل ذلك وعن **الثاني** أن جزء السبب قد يوجد المسبب دونه إذا وجد سبب آخر وقيل الشرط ما يتوقف تأثير المؤثر عليه، ويفهم منه أنه لا تتوقف ذات المؤثر عليه فيخرج جزء السبب، واعترض عليه بأنه غير منعكس لأن الحياة شرط في العلم القديم ولا يتصور هناك تأثير ومؤثر إذ المحوج إلى المؤثر هو الحدوث والمختار في تعريفه أن يقال هو ما يستلزم نفيه نفي أمر لا على جهة السببية فيخرج السبب وجزؤه والفرق بين السبب والشرط متوقف على فهم المعنى المميز بينهما ففيه تعريف الشيء بمثله في الخفاء، قال:

(وهو عقلي كالحياة للعلم وشرعي كالطهارة ولغوي مثل أنت طالق إن دخلت الدار وهو في السببية أغلب وإنما استعمل في الشرط الذي لم يبق للمسبب سواه فلذلك يخرج به ما لولاه لدخل لغة مثل أكرم بني تميم إن دخلوا فيقصره الشرط على الداخلين) أقول: الشرط ينقسم إلى عقلي وشرعي ولغوي أما العقلي فكالحياة للعلم فإن العقل هو الذي يحكم بأن العلم لا يوجد إلا بحياة، وأما الشرعي فكالطهارة للصلاة فإن الشرع هو الحاكم بذلك وأما اللغوي فمثل قولنا: إن دخلت الدار من قولنا أنت طالق إن دخلت الدار فإن أهل اللغة وضعوا هذا التركيب ليدل على أن ما دخلت عليه إن هو الشرط والآخر المعلق به هو الجزاء هذا وإن الشرط اللغوي صار استعماله في السببية غالباً يقال: إن دخلت الدار فأنت طالق، والمراد إن الدخول سبب للطلاق يستلزم وجوده وجوده لا مجرد كون عدمه مستلزماً لعدمه من غير سببية ويستعمل في شرط شبيه بالسبب من حيث إنه يستتبع الوجود وهو الشرط الذي لم يبق للمسبب أمر يتوقف عليه سواء فإذا وجد ذلك الشرط فقد وجد الأسباب والشروط كلها فيوجد المشروط فإذا قيل إن طلعت الشمس فالبيت مضيء فهم منه أنه لا تتوقف إضاءته إلا على طلوعها ولذلك أي ولأنه يستعمل فيما لم يبق للمسبب سواه يخرج ما لولاه لدخل لغة. فإذا قلت: أكرم بني تميم أن دخلوا فلولا الشرط لعم وجوب الإكرام جميعهم مطلقاً لوجود المقتضى بأسره فإذا ذكر الشرط علم أنه بقي شرط لولاه لكان المقتضى تماماً فاستتبع

مقتضاه فيقتضي الوجود لو وجد الشرط والعدم لولاه فيقصر الإكرام على الداخلين الدار ويخرج غير الداخلين إياها ولولاه لما خرجوا وكانوا داخلين في حكم وجوب الإكرام، قال:

(وقد يتحد الشرط ويتعدد على الجميع وعلى البدل فهذه ثلاثة كل منها مع الجزاء كذلك فتكون تسعة) أقول: هذا تقسيم آخر للشرط والمشروط باعتبار الاتحاد والتعدد وهو أن الشرط إما أن يتحد أو يتعدد، وإذا تعدد فإما أن يكون كل واحد شرطاً على الجميع حتى يتوقف المشروط على حصولهما جميعاً أو على البدل حتى يحصل بحصول أيهما كان فهذه ثلاثة والجزاء أيضاً كذلك لأنه إما أن يتحد أو يتعدد وإذا تعدد فإما على الجمع حتى يلزم حصول هذا وذاك معاً وإما على البدل حتى يلزم حصول أحدهما مبهماً فهذه أيضاً ثلاثة وإذا اعتبر التركيب كان ثلاثة من الشرط مع ثلاثة من الجزاء يحصل من الضرب تسعة وحكمه ظاهر فلا نطوّل به.

(فرع) إذا قال إن دخلتما الدار فأنتما طالقان، فدخلت إحداهما قيل تطلق هي إذ الشرط أحدهما والجزاء أحدهما وطلاق كل بدخولها يعرف بالعرف وقيل بل لا يطلق شيء منهما لأن الشرط دخولهما جميعاً وقيل بل يطلقان لأن الشرط دخولهما بدلاً، قال:

(والشرط كالاستثناء في الاتصال وفي تعقبه الجمل وعن أبي حنيفة رضي الله عنه للجميع ففرق) أقول: حكم الشرط حكم الاستثناء فيما ذكر من وجوه الاتصال وكذا في تعقبه الجمل أهو للجميع أو للأخيرة وعن أبي حنيفة رضي الله عنه أنه للجميع فرق بين الشرط والاستثناء حيث جعل الشرط للجميع والاستثناء للأخيرة، فإن نظر إلى أنه مقدم تقديراً فقد علمت أنه مقدم على ما يرجع إليه فقط، قال:

(وقولهم في مثل أكرمك إن دخلت الدار ما تقدم خبر والجزاء محذوف مراعاة لتقدمه كالاستفهام والقسم فإن عنوا ليس بجزاء في اللفظ فمسلم وإن عنوا ولا في المعنى فعناد والحق أنه لما كان جملة روعيت الشائبتان) أقول: قياس الشرط أن يكون صدر الجملتين مقدماً عليهما لأن الشرط قسم من الكلام فحقه أن يشعر به من أول الأمر ليعلم نوعه إجمالاً ثم شخصه تفصيلاً كما فعلوا ذلك في الاستفهام والتمني والقسم والنفي ومن ثمة قيل في نحو أكرمك إن دخلت الدار، إن ما تقدم من الجزاء خبر لا جزاء والجزاء محذوف تقديره أكرمك إن دخلت الدار، أكرمك لدلالة الخبر وهو أكرمك الأول عليه وإنما صير إليه مراعاة لتقدمه الواجب كما وجب في الاستفهام والقسم. وقولهم هذا إن عنوا به أنه ليس بجزاء في اللفظ فمسلم وإلا لجزم وإن عنوا به أنه ليس بجزاء لا في اللفظ ولا في المعنى فعناد إذ نعلم قطعاً أنه لا دليل إلا على إكرام مقيد بقيد دخول الدار ولذلك لو لم يدخل ولم يكرم لم يعدّ كاذباً والتعليق ثانياً لا ينافي الإطلاق **أولاً** نعم أنه يدل على التقييد **ثانياً** وأن المراد بالمطلق كان هو المقيد وهو المراد بقولنا هو جزاء معنى، والحق أنه لما كان المقدم جملة مستقلة

عومل معاملة المستقل لفظاً فلم يجزم وأريد به الجزاء معنى فقدر الجزاء دالاً على أنه مراد تعليقه بالشرط وإن استقل لفظاً فروعيت فيه الشائبتان فلذلك قال بكل واحد منهما قائل وجاز الإطلاق بالاعتبارين والتحقيق ما ذكرنا من التفصيل، قال:

(والتخصيص بالصفة مثل أكرم بني تميم الطوال وهي كالاستثناء في العود إلى متعدد)
أقول: الثالث من أقسام التخصيص المتصل التخصيص بالصفة نحو أكرم بني تميم الطوال فقصر الصفة وهي الطوال العام وهو بنو تميم على بعض أفراده وهو الطوال وهو عند العود على متعدد نحو أكرم بني تميم ومضر وربيعة الطوال هو للجميع أو للأخير حكمه حكم الاستثناء بعد الجمل والمختار المختار، قال:

(التخصيص بالغاية مثل أكرم بني تميم إلى أن يدخلوا فيقصره على غير الداخلين كالصفة وقد تكون هي والمقيد بها متحدين ومتعددين كالشرط وهي كالاستثناء في العود إلى المتعدد)
أقول: الرابع من أقسام التخصيص المتصل بالتخصيص بالغاية نحو أكرم بني تميم إلى أن يدخلوا فالغاية وهو إلى أن يدخلوا قصر العام وهو بني تميم على غير الداخلين وكل واحد من الغاية وما قيد بها قد يكون متحداً ومتعدداً على الجميع أو على البدل فتأتي الأقسام التسعة كما في الشرط والغاية بعد المتعدد كالاستثناء في العود إلى الجميع أو إلى الأخير والمذاهب المذاهب والمختار المختار، قال:

(التخصيص بالمنفصل[1] يجوز التخصيص بالعقل لنا الله خالق كل شيء وأيضاً ولله على الناس حج البيت في خروج الأطفال بالعقل، قالوا: لو كان تخصيصاً لصحت الإرادة لغة، قلنا: التخصيص للمفرد وما نسب إليه مانع هنا وهو معنى التخصيص، قالوا: لو كان مخصصاً لكان متأخراً لأنه بيان، قلنا: لكان متأخراً بيانه لا ذاته، قالوا: لو جاز به لجاز النسخ، قلنا: النسخ على التفسيرين محجوب عن نظر العقل، قالوا: تعارضاً، قلنا: فيجب تأويل المحتمل) أقول: هذا حين فرغ من التخصيص بالمتصل وشرع في التخصيص بالمنفصل وفيه مسائل هذه أولاها، هل يجوز التخصيص بالعقل؟ الجمهور على جوازه ومنعه طائفة لنا قوله: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الرعد: ١٦] وقوله: ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ﴾ [الحديد: ٢] والعقل قاض ضرورة بخروج القديم الواجب عنه لاستحالة كونه مخلوقاً ومقدوراً ولنا أيضاً قوله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ﴾ [آل عمران: ٩٧] والعقل قاض بخروج من لا يفهم الخطاب كالأطفال والمجانين، قالوا: **أولاً** لو كان مثل ذلك تخصيصاً لصحت إرادة العموم لغة قطعاً واللازم باطل أما الملازمة فلأن تلك مسمياته لغة وإطلاق اللفظ على مسمياته لغة

(١) التخصيص بالأدلة المنفصلة، والمراد منه ما يستقل بنفسه، ولا يحتاج في ثبوته إلى ذكر لفظ العام معه. وقد ذكروها ثلاثة: الحس، والعقل، والدليل السمعي، قال القرافي: والحصر غير ثابت، فقد بقي التخصيص بالعوائد. [المحصول ج٣، ص٣٥٥].

صحيح لغة قطعاً وأما انتفاء اللازم فلأن ذلك لا يصح لعاقل فإذا قلنا: هذا خالق كل شيء فهم منه لغة أنه أراد به غير نفسه ولو أراد به نفسه لخطىء لغة، **الجواب** أن التخصيص للمفرد وهو كل شيء ويصح إرادة الجميع به لغة فإذا وقع في التركيب فما نسب إليه وهو المخلوقية والمقدورية هو المانع من إرادة الجميع وقصره على البعض وهو غير نفسه والعقل هو القاضي بذلك ولا معنى للتخصيص عقلاً إلا ذلك والحق أنه يصلح في التركيب للجميع أيضاً لغة ولو أراد لم يخطأ لغة وإنما يكذب في المعنى، والخطأ لغة غير الكذب في الخبر قالوا: **ثانياً** لو كان العقل مخصصاً لكان متأخراً واللازم منتف أما الملازمة فلأن تخصيص الشيء بيان للمراد منه والبيان متأخر عن المبين لامتناع البيان ولا مبين، وأما انتفاء اللازم فلتقدم العقل على الخطاب ضرورة، **الجواب** العقل له ذات وله صفة وهو أنه بيان فإن أردت بتأخره تأخر ذاته فلا يلزم وإن أردت تأخر كونه بياناً فلا يمتنع، قالوا: **ثالثاً** لو جاز التخصيص بالعقل لجاز النسخ بالعقل لأنه بيان مثله واللازم منتف بالإجماع **الجواب** لا نسلم الملازمة لأن النسخ إما بيان مدة الحكم وإما رفع الحكم على التفسيرين وكلاهما محجوب عن نظر العقل بخلاف التخصيص فإن خروج البعض عن الخطاب قد يدركه العقل كما في الصور المذكورة. قالوا: **رابعاً** تعارضا أعني دليل الشرع ودليل العقل فترجيح أحدهما بلا مرجح تحكم الجواب لا نسلم التحكم فأنهما لما تعارضا وجب تأويل المحتمل وهو دليل الشرع لاستحالة إبطال القاطع وهو دليل العقل، قال:

(مسألة يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب أبو حنيفة والقاضي والإمام رحمهم الله إن كان الخاص متأخراً وإلا فالعام ناسخ وإن جهل تساقطا لنا وأولات الأحمال مخصوص لقوله والذين يتوفون منكم وكذلك والمحصنات من الذين مخصص لقوله ولا تنكحوا المشركات وأيضاً لا يبطل القاطع بالمحتمل، قالوا: إذا قال اقتل زيداً ثم قال لا تقتل المشركين فكأنه قال لا تقتل زيداً فالثاني ناسخ، قلنا: التخصيص أولى لأنه أغلب ولا رفع فيه كما لو تأخر الخاص، قالوا: على خلاف قوله لتبين، قلنا: تبياناً لكل شيء والحق أنه المبين بالكتاب والسنة، قالوا: البيان يستدعي التأخر قلنا استبعاد قالوا قال ابن عباس رضي الله عنهما: كنا نأخذ بالأحدث فالأحدث، قلنا: يحمل على غير المخصص جمعاً بين الأدلة) أقول: تخصيص الكتاب بالكتاب جائز إن علم تقدم العام أو تقدم الخاص أو جهل التاريخ ومنعه بعض مطلقاً وفصل أبو حنيفة والقاضي وإمام الحرمين رحمهم الله فقالوا: إن علم التاريخ فالخاص إن كان متأخراً خصص العام وإن كان متقدماً فلا، بل كان العالم ناسخاً للخاص وإن جهل التاريخ تساقطا لاحتمال بطلان حكم الخاص لتأخر العام وثبوت حكمه لتقدمه فيتوقف في مورد الخاص ويطلب فيه دليل آخر لنا لو لم يجز لم يقع وقد وقع كثيراً منه قوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤] مخصص لقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾، [البقرة: ٢٣٤] ومنه قوله تعالى:

﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ﴾ [المائدة: ٥] مخصص لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ﴾ [البقرة: ٢٢١] فإن الذمية مشركة للتثليث وغيره. ولنا أيضاً أنه لو لم يخصص لبطل القاطع بالمحتمل واللازم منتف أما الملازمة فلأن دلالة الخاص على مدلوله قاطع ودلالة العام على العموم محتمل لجواز أن يراد به الخاص فلو لم يخصص العام متأخراً بل أبطلنا به الخاص، **قلنا** أبطلنا القاطع بالمحتمل، وأما بطلان اللازم فالعقل يقضي به قضاء أولياً قالوا: **أولاً** إذا قال اقتل زيداً ثم قال لا تقتل المشركين فهو بمثابة أن يقول لا تقتل زيداً ولا عمراً إلى أن يأتي على الأفراد واحداً بعد واحد وهذا اختصار لذلك المطوّل وإجمال لذلك المفصل ولا شك أنه لو قال: لا تقتل زيداً لكان ناسخاً لقوله قتل زيداً فكذا ما هو بمثابته، **الجواب** أن خصوصية زيد في الإثبات إذا كان مذكوراً بنصوصيته لم يمكن التخصيص فيصار إلى النسخ بخلاف ما لو كان مذكوراً بعموم المشركين فإن تخصيصه ممكن فلا يصار إلى النسخ لأن التخصيص أولى من النسخ، أما **أولاً** فلأنه أغلب وأكثر والإلحاق بالأغلب أغلب على الظن كمن دخل على مدينة أغلبها المسلمون فإن من يراه يظنه مسلماً وإن جاز خلافه. وأما **ثانياً** فلأن النسخ رفع والتخصيص لا رفع فيه وإنما هو دفع والدفع أهون من الرفع وكلاهما لو تأخر الخاص فإنه يحمل على التخصيص وإن كان النسخ محتملاً بأن تقرر حكم العام ثم يرفع ولا يصار إليه بل يجزم بالتخصيص للوجهين المذكورين، **قالوا ثانياً** لو كان الكتاب مخصصاً للكتاب لكان مخالفاً لقوله لتبين للناس ما نزل إليهم إذا التخصيص تبيين فيكون المبين هو الكتاب لا الرسول فيلزم وقوع نقيض ما نطق به القرآن وأنه محال، **الجواب** أنه معارض بقوله في صفة القرآن تبياناً لكل شيء والكتاب شيء فيجب أن يكون تبياناً له والحق أن الكل ورد على لسانه فكان هو المبين تارة بالقرآن وتارة بالسنة فلا مخالفة ولا تعارض، قالوا: قال ابن عباس رضي الله عنهما: «كنا نأخذ بالأحدث فالأحدث» وهو ظاهر في أخذ الجماعة بذلك فكان إجماعاً. ثم إن العام المتأخر أحدث فوجب الأخذ به وترك الخاص المتقدم وهو المطلوب، **الجواب** أنه محمول على ما لا يقبل التخصيص جمعاً بين دليلنا وهذا الدليل فإن الجمع بين الأدلة ولو بأعمالها من وجه أولى من إبطال البعض، قال:

(مسألة يجوز تخصيص السنة بالسنة لنا ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة مخصص لقوله فيما سقت السماء العشر وهي كالتي قبلها في الخلاف) أقول: الجمهور على أنه يجوز تخصيص السنة بالسنة خلافاً لشرذمة، لنا لو لم يجز لما وقع وقد وقع فإن قوله ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة مخصص لقوله فيما سقت السماء العشر فإن الثاني يتناول ما دون خمسة أوسق وقد أخرج بالأول. وهذه المسألة كالمسألة التي قبلها وهي تخصيص الكتاب بالكتاب، فيجيء فيه دليلها من إبطال الأقوى بالأضعف والاستدلال*بقوله تبيناً لكل شيء والمذاهب والشبه والأجوبة، قال:

(مسألة يجوز تخصيص السنة بالقرآن لنا تبياناً لكل شيء وأيضاً لا يبطل القاطع بالمحتمل

قالوا لتبين للناس وقد تقدم) أقول: تخصيص السنة بالقرآن جائز عند الجمهور، لنا قوله تعالى: ﴿تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾ [النحل: ٨٩] فدخلت السنة. ولنا أيضاً أنه لا يبطل القاطع وهو القرآن بخصوصه بالمحتمل وهو السنة لعمومها كما تقدم، قالوا: قال الله تعالى: ﴿لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١٨٧] فيكون كلامه مبيناً للقرآن فلا يكون القرآن مبيناً لكلامه، **الجواب** ما تقدم أن الكل بلسانه فهو المبين بالقرآن، قال:

(مسألة يجوز تخصيص القرآن بخبر الواحد وقال به الأئمة الأربعة وبالمتواتر اتفاقاً، ابن أبان: إن كان خص بقطعي، الكرخي: إن كان خص بمنفصل، القاضي: بالوقف، لنا: أنهم خصوا وأحل لكم بقوله عليه الصلاة والسلام: «ولا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها»، ويوصيكم الله بقوله عليه الصلاة والسلام: «لا يرث القاتل ولا الكافر من المسلم ولا المسلم من الكافر ونحن معاشر الأنبياء لا نورث». وأورد إن كانوا أجمعوا فالمخصص الإجماع وإلا فلا دليل، قلنا: أجمعوا على التخصيص بها، قالوا: رد عمر رضي الله عنه حديث فاطمة بنت قيس أنه ﷺ لم يجعل لها سكنى ولا نفقة لما كان مخصصاً لقوله: أسكنوهن، قلنا: لتردده في صدقها، ولذلك قال: كيف نترك كتاب ربنا يقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت، قالوا: العام قطعي والخبر ظني. وزاد ابن أبان والكرخي: لم يضعف بالتجوز، قلنا: التخصيص في الدلالة وهي ظنية فالجمع أولى القاضي كلاهما قطعي من وجه فوجب التوقف، قلنا: الجمع أولى) أقول: يجوز تخصيص القرآن بالخبر المتواتر اتفاقاً وأما بخبر الواحد فالحق جوازه وبه قال الأئمة الأربعة. قال ابن أبان: إنما يجوز إن كان العام خص من قبل بدليل قطعي متصلاً كان أو منفصلاً، وقال الكرخي: إنما يجوز إن كان العام قد خص من قبل بدليل منفصل سواء كان قاطعاً أو ظنياً، والقاضي أبو بكر يقول بالوقف بمعنى: لا أدري أيجوز أم لا؟، لنا: أن الصحابة خصوا القرآن بخبر الواحد من غير نكير فكان إجماعاً منه قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤] ويدخل فيه نكاح المرأة على عمتها وخالتها فخص بقوله عليه الصلاة والسلام: «ولا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها»، ومنه قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ﴾ [النساء: ١١] فإنه يوجب الميراث للولد عموماً وقد خص بقوله عليه الصلاة والسلام: «نحن معشر الأنبياء لا نورث»(١) اعترض بأنهم إن أجمعوا على خروج ما ذكرتم من عموم النص فالمخصوص هو الإجماع لا السنة وإلا فلا نسلم التخصيص إذ لا دليل عليه فإنه لا يتصور فيه دليل سوى الإجماع والفرض عدمه، **الجواب** أنهم أجمعوا على التخصيص بأخبار الآحاد حيث لم ينكروه لما وقع فلا يكون التخصيص بالإجماع بل بخبر الواحد ودليله الإجماع، قالوا: **أولاً**

(١) أخرجه البخاري، كتاب: فرض الخمس، باب: فرض الخُمس (الحديث: ٣٦٢٩). ومسلم: كتاب: الجهاد والسير، باب: حكم الفيء (الحديث: ٣٣٠٢).

رد عمر رضي الله عنه خبر فاطمة بنت قيس أنه لم يجعل لها سكنى ولا نفقة لما كان مخصصاً لقوله اسكنوهن، فقال: كيف نترك كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة؟ ولو جاز تخصيص الكتاب بخبر الآحاد لخصص به ولم يردها ولم يجعل كونها خبر امرأة مع مخالفته للكتاب مانعاً من قبوله، **الجواب** أنه إنما رده لتردده في صدقها وكذبها، ولذلك قال بقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت فعلل الرد بالتردد في صدقها وكذبها لا بكونه خبر واحد، قالوا **ثانياً** العام وهو الكتاب قطعي والخاص وهو خبر الواحد ظني فيلزم ترك القطعي بالظني، **الجواب** أن التخصيص وقع في الدلالة لأنه دفع للدلالة في بعض الموارد فلم يلزم ترك القطعي بالظني بل هو ترك الظني بظني ويقرر بعبارة أخرى فيقال الكتاب العام قطعي المتن ظني الدلالة والخبر الخاص بالعكس فكان لكل قوة من وجه فوجب الجمع بينهما. والكرخي قال مثل ذلك إلا أنه زاد قيد إقفال الخاص ظني والعام قطعي لم يضعف بصرفه عن حقيقته إلى المجاز لأن المخصص بالمنفصل مجاز عنده دون المتصل والقطعي يترك بالظني إذا ضعف بالتجوز إذ لا يبقى قطعياً إذ نسبته إلى جميع مراتب التجوز بالجواز سواء وإن كان ظاهراً في الباقي فارتفع مانع القطع، **والجواب** ما تقدم القاضي كلاهما قطعي من وجه ظني من وجه كما قررناه فوقع التعارض فوجب التوقف، **الجواب** يرجح الخبر بأن اعتباره جمع بين الدليلين واعتبار الكتاب إبطال للخبر بالمرة والجمع أولى من الإبطال، قال:

(مسألة الإجماع يخصص القرآن والسنة كتنصيف آية القذف على العبد ولو عملوا بخلاف نص تضمن ناسخاً) أقول: الإجماع يخصص الكتاب والسنة لما ثبت من تخصيص آية القذف فإنها توجب ثمانين جلدة للحر والعبد وأوجبوا عليه نصف الثمانين والتخصيص بالتحقيق لتضمنه نصاً مخصصاً حتى لو عملوا بخلاف ما هو نص في حكم بتناوله بنصوصيته لا بعمومه فإنه يتضمن نصاً ناسخاً ومن ثمة قيل الإجماع لا ينسخ به والفرق بين التخصيص به والنسخ به لا يرجع إلى أمر معنوي، قال:

(مسألة العام يخص بالمفهوم إن قيل به ومثل في الأنعام زكاة في الغنم السائمة زكاة للجمع بين الدليلين فإن قيل العام أقوى فلا معارضة قلنا: الجمع أولى كغيره) أقول: من قال بالعموم وبالمفهوم جوز تخصيص العام بالمفهوم كما جوزه بالمنطوق سواء فيه مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة وذكر في مثاله من مفهوم المخالفة لأنه أضعف أن يقول في الأنعام زكاة عاماً للسائمة والمعلوفة ثم يقول في الغنم السائمة زكاة فيدل بالمفوم على أنه ليس في المعلوفة زكاة فيخصص الأول بالسائمة ويخرج منه المعلوفة مثاله من الأحكام تخصيص قوله خلق الماء طهوراً لا ينجسه إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه بمفهوم قوله: إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً لنا أنه دليل شرعي عارض مثله فكان العمل به جمعاً بين الدليلين فوجب، فإن قيل لا نسلم المعارضة فإن المنطوق أقوى والأضعف ينمحي مع الأقوى فلا

يعارضه، قلنا: الجمع بين الدليلين أولى من إبطال أحدهما وإن كان أضعف كغيره من المخصصات فإنّا نعمل بها جمعاً بين الأدلة ولا نشترط التساوي في القوة كما يخصص الكتاب والمتواتر بخبر الواحد، قال:

(مسألة فعله ﷺ يخصص العموم كما لو قال عليه الصلاة والسلام أو الاستقبال للحاجة أو كشف الفخذ حرام على كل مسلم ثم فعل فإن ثبت الاتباع بخاص فنسخ وإن ثبت بعام فالمختار تخصيصه بالأول وقيل العمل بموافق الفعل وقيل بالوقف لنا التخصيص أولى للجمع قالوا الفعل أولى لخصوصه قلنا الكلام في العمومين) أقول: فعل الرسول ﷺ بخلاف العموم مثل أن يقول الوصال في الصوم أو استقبال القبلة عند قضاء الحاجة أو كشف الفخذ حرام على كل مسلم ثم يفعل ذلك فإنه يخصص العموم بناء على كونه حجة فيعلم أنه لم يدخل في حكم العموم فإن لم يثبت وجوب اتباع الأمة فهو تخصيص له فقط وإن ثبت فإن كان ثبوته بدليل خاص في ذلك الفعل فهو نسخ لتحريمه وإن كان بدليل عام في جميع أفعاله فالمختار أن ذلك الدليل العام يصير مخصصاً بالأول وهو العموم المتقدم ذكره فيلزم على الأمة موجب ذلك القول ولا يجب عليهم الاقتداء به في الفعل وقيل لا يصير مخصصاً بل يجب عليهم العمل بموافق الفعل وهو دليل وجوب الاتباع فيتبع في فعله وقيل بالوقف، **لنا** اعتبار الأول تخصيص لدليل الاتباع وفيه جمع للدليلين واعتبار دليل الاتباع إبطال الأول والجمع أولى من الإبطال. قالوا: الفعل خاص والقول عام والعمل بالخاص أولى كغيره، **الجواب** أن الفعل لا دلالة له إنما الدليل هو القول الأول دليل الاتباع وهما **عامان** والأول أخص فالعمل به أولى. وقد يقال: الدليل مجموع دليل الاتباع مع الفعل وهو أخص، قال:

(مسألة الجمهور إذا علم ﷺ بفعل مخالف فلم ينكره كان مخصصاً للفاعل فإن تبين معنى حمل عليه موافقة بالقياس أو بحكمي على الواحد لنا أن سكوته دليل الجواز فإن لم يتبين فالمختار لا يتعدى لتعذر دليله) أقول: ذهب الجمهور إلى **أن** الرسول ﷺ إذا علم بفعل للمكلف مخالف للعموم فلم ينكره كان مخصصاً للفاعل فلو تبين معنى هو العلة لتقريره حمل عليه من يوافقه في ذلك المعنى أما بالقياس وأما بقوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة **لنا أن** سكوته دليل جواز الفعل إذ علم من عادته أنه لو لم يكن جائزاً لما سكت عن إنكاره وإذا ثبت أنه دليل الجواز وجب التخصيص به جمعاً بين الدليلين كغيره هذا إذا تبين معنى هو العلة وأما إذا لم يتبين فالمختار أنه لا يتعدى إلى غيره لتعذر دليله أما القياس فظاهر وأما حكمي على الواحد حكمي على الجماعة فلتخصيصه إجماعاً بما علم فيه عدم الفارق للاختلاف في الأحكام قطعاً وههنا لم يعلم، قال:

(مسألة الجمهور أن مذهب الصحابي ليس بمخصص ولو كان الراوي خلافاً للحنفية والحنابلة لنا ليس بحجة قالوا يستلزم دليلاً وإلا كان فاسقاً فيجب الجمع قلنا يستلزم دليلاً في

ظنه فلا يجوز لغيره اتباعه، قالوا: لو كان ظنياً لبينه، قلنا: ولو كان قطعياً لبينه وأيضاً لم يخف على غيره وأيضاً لم يجز لصحابي مخالفته وهو اتفاق) أقول: ذهب الجمهور إلى أن مذهب الصحابي على خلاف العام لا يكون مخصصاً وإن كان هو الراوي للعام خلافاً للحنفية والحنابلة إذ قال بعضهم يخصص مطلقاً وبعضهم إن كان هو الراوي لنا أن العموم حجة ومذهب الصحابي ليس بحجة، فلا يجوز تخصيصه به وإلا ترك الدليل لا لدليل وأنه غير جائز قالوا مخالفة الصحابي تستدعي دليلاً وإلا وجب تفسيقه وهو خلاف الإجماع فيعتبر ذلك الدليل وإن لم يعرف بعينه ويخصص به جمعا بين الدليلين، **الجواب** أنه إنما يستدعي دليلاً في ظنه وما ظنه المجتهد دليلاً لا يكون دليلاً على غيره ما لم يعلمه بعينه مع وجه دلالته فلا يجوز لغيره اتباعه في اعتباره والتخصيص به لأنه تقييد من مجتهد وأنه لا يجوز قالوا دفعاً لهذا **الجواب** دليله قطعي إذ لو كان ظنياً لبينه دفعاً للتهمة، **الجواب** من وجوه ثلاثة **فأولاً** لأنه معارض بمثله فنقول: دليله ظني إذ لو كان قطعياً لبينه دفعاً للتهمة، **وأيضاً** لو كان قطعياً لم يخف على غير عادة، **وأيضاً** لو كان قطعياً لم يجز مخالفة صحابي آخر له وإنه جائز اتفاقاً، قال:

(مسألة الجمهور أن العادة في تناول بعض خاص ليس بمخصص خلافاً للحنفية مثل حرمت الربا في الطعام وعادتهم تناول البر لنا أن اللفظ عام لغة وعرفاً ولا مخصص قالوا: يتخصص به كتخصيص الدابة بالعرف والنقد بالغالب، قلنا: إن غلب الاسم عليه كالدابة اختص به بخلاف غلبة تناوله والفرض فيه، قالوا: لو قال اشتر لي لحماً والعادة تناول الضأن لم يفهم سواء قلنا تلك قرينة في المطلق والكلام في العموم) أقول: إذا ورد عام يتناول أنواعاً من المتناولات والمعتاد ممن يخاطبون به إنما هو نوع تناول مما يتناوله اللفظ بعمومه، فهذه العادة لا تخصص العام بذلك النوع مثاله أن تقول: حرمت الربا في الطعام وأنه يتناول البر وغيره ونفرض أن عادتهم تناولهم البر فهل تعم حرمة الربا كل مطعوم أو تخص البر؟ الحق أنه تعم، والمعتبر تناول اللفظ لا تناولهم عادة، **لنا** أن اللفظ عام لغة وهو ظاهر وعرفاً إذا لم يطرأ عليه عرف نقله إذ المفروض أن المعتاد أكلهم البر والطعام باق على عمومه وإذا كان كذلك وجب العمل به حتى يثبت تخصيصه بدليل ولا دليل بالأصل لغة لأنه لم يوجد سوى عادتهم فرضاً وليس بدليل، قالوا **أولاً** يتخصص بالعادة عرفاً كما يتخصص الدابة بذوات الأربع بعد كونه في اللغة لكل ما يدب وكما يتخصص النقد بالنقد الغالب في البلد بعد كونه في اللغة لكل نقد **الجواب** أن ذلك لتخصيص الاسم بذلك المسمى عرفاً بخلاف ما نحن فيه فإن العادة في تناوله لا في غلبة الاسم عليه إذ المفروض ذلك ولو فرضنا غلبة الاسم كما في الدابة لاختص به وكان المخصص غلبة الاسم لا غلبة العادة والفرض إنما وقع في غلبة العادة فقط، قالوا **ثانياً** لو قال اشتر لحماً والمعتاد في البلد تناول لحم الضأن لم يفهم سواه فعلم أن غلبة العادة تستلزم غلبة الاسم وهو يقتضي تخصيص الحكم

بالغالب واعتبار خصوص العادة دون عموم العبارة، **الجواب** أن ذلك غير محل النزاع لأن لحماً مطلق نزل على المقيد بقرينة ميلهم إلى المعتاد وليس فيه ترك للمطلق وإنما الكلام في العموم هل ينزل على الخصوص فيترك به الظاهر بمجرد العادة وأين أحدهما من الآخر، قال:

(مسألة الجمهور إذا وافق الخاص حكم العام فلا يخصص خلافاً لأبي ثور مثل أيما أهاب دبغ فقد طهر، وقوله عليه الصلاة والسلام في شاة ميمونة: «دباغها طهورها» لنا لا تعارض فلنعمل بهما، قالوا: المفهوم يخصص العموم، قلنا: مفهوم اللقب مردود) أقول: إذا وافق الخاص العام في الحكم فإن كان بمفهومه ينفي الحكم عن غيره فقد سبق أنه يخصص وأما إذا لم يكن له مفهوم فالجمهور على أنه لا يكون مخصصاً له خلافاً لأبي ثور. مثاله قوله عليه الصلاة والسلام: «أيما أهاب دبغ فقد طهر»[(١)] مع قوله في شاة ميمونة: «دباغها طهورها» فتعم الطهارة كل أهاب، ولا تختص بالشاة لنا أنه لا تعارض بينهما لعدم المنافاة بين العام والخاص وكان هو الموجب للتخصيص لأنه إذا تعارضا تعذر العمل بهما من كل وجه فنصير إلى العمل بهما من وجه وإذا لم يتعارضا فيجب العموم بهما من كل وجه من غير تخصيص عملاً بالمقتضى السالم عن المعارض **قالوا** قد ذكرتم أن المفهوم يخصص العموم ومفهوم الخاص نفي الحكم عن سائر صور العام فوجب أن يخصصه **الجواب** أن هذا من قبيل مفهوم اللقب وأنه مردود، **والحاصل** إن هذا فرع الخلاف في مفهوم اللقب فمن أثبته خص به وإلا فلا، قال:

(مسألة رجوع الضمير إلى البعض ليس بتخصيص الإمام وأبو الحسين تخصيص وقيل بالوقف مثل والمطلقات مع وبعولتهن لنا لفظان فلا يلزم من مجاز أحدهما مجاز الآخر قالوا: يلزم مخالفة الضمير وأجيب بأنه كإعادة الظاهر الوقف لعدم الترجيح وأجيب بظهور العموم فيهما فلو خصصنا الأول خصصناهما ولو سلم فالظاهر أقوى) أقول: إذا ذكر عام وبعده ضمير يرجع إلى بعض ما يتناوله لم يكن تخصيصاً له، وقال إمام الحرمين وأبو الحسين البصري: أنه تخصيص وقيل بالوقف مثاله قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٨] ثم قال: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٨] والضمير في بردّهن للرجعيات فلا يوجب تخصيص التربص بالرجعيات بل يعم الرجعيات والبائنات **لنا** أنهما لفظان فلا يلزم من خروج أحدهما عن ظاهره وصيرورته مجازاً خروج الآخر وصيرورته مجازاً، فغايته إن ظاهر الضمير أن يكون عاماً وقد خص فلم يلزم مثله في المرجوع إليه، قالوا: يلزم من خصوص الضمير مع بقاء عموم ما له الضمير مخالفة الضمير للرجوع إليه وأنه باطل، **الجواب** أن الضمير

(١) أخرجه الترمذي كتاب اللباس عن رسول الله، باب: ما جاء في جلود الميتة إذا دبغت (الحديث: ١٦٥٠). والنسائي: كتاب: الفرع والعتيرة، باب: جلود الميتة (الحديث: ٤١٦٨).

كإعادة الظاهر ولا شك أنه لو أعاد الظاهر وأراد به **ثانياً** الخصوص لم يلزم منه خصوص الأول ولم يحكم بكونه غير الأول ومخالفاً له فكذا ههنا القائل بالوقف قال: يلزم تخصيص الظاهر أو المضمر دفعاً للمخالفة وكلاهما تحكم لعدم المرجح فوجب التوقف، **الجواب أولاً** أنهما ظاهران في العموم فإذا خصصنا الأول لزم تخصيص الثاني وإذا خصصنا الثاني لم يلزم تخصيص الأول وما فيه مخالفة للظاهر أولى مما فيه مخالفتان ولو سلم فالظاهر أقوى دلالة من المضمر ورفع الأضعف أسهل، قال:

(مسألة الأئمة الأربعة والأشعري وأبو هاشم وأبو الحسين رحمهم الله جواز تخصيص العموم بالقياس، ابن سريج: إن كان جلياً، ابن أبان: إن كان العام مخصصاً وقيل إن كان الأصل مخرجاً، الجبائي: يقدم العام مطلقاً، والإمام والقاضي: بالوقف المختار إن ثبتت العلة بنص أو إجماع أو كان الأصل مخصصاً خص به وإلا فالمعتبر القرائن في الوقائع فإن ظهر ترجيح خاص فالقياس وإلا فعموم الخبر. لنا أنها كذلك كالنص الخاص فيخصص بها للجمع بين الدليلين واستدل بأن المستنبطة إما راجحة أو مرجوحة أو مساوية والمرجوح والمساوي لا يخصص ووقوع احتمال من اثنين أقرب من واحد معين. وأجيب بجريه في كل تخصيص وقد رجح بالجمع الجبائي لو خص به لزم تقديم الأضعف بما تقدم في خبر الواحد من أن الخبر مجتهد فيه في أمرين الخ... وأجيب بما تقدم وبأن ذلك عند إبطال أحدهما وهذا إعمال لهما وبالتزام تخصيص الكتاب بالسنة والمفهوم لهما واستدل بتأخيره في حديث معاذ وتصويبه، وأجيب بأنه أخر السنة عن الكتاب ولم يمنع الجمع واستدل بأن دليل القياس الإجماع ولا إجماع عند مخالفة العموم وأجيب بأن المؤثرة ومحل التخصيص يرجعان إلى النص كقوله عليه الصلاة والسلام: «حكمي على الواحد» وما سواهما أن ترجح الخاص وجب اعتباره لأنه المعتبر كما ذكر في الإجماع الظني وهذه ونحوها قطعية عند القاضي لما ثبت من القطع بالعمل بالراجح من الإمارات ظنية عند قوم لأن الدليل الخاص بها ظني)

أقول: هل يجوز تخصيص العموم بالقياس مثل أن يعم قوله: خذ من أموالهم صدقة المديون وغيره، فيخص المديون منه قياساً على الفقير، المنقول عن الأئمة الأربعة وأبي هاشم وأبي الحسين جوازه، وقال ابن سريج: إن كان القياس جلياً جاز وإلا فلا، وقال ابن أبان[1]: إن كان العام مخصصاً قبل بنص جاز وإلا فلا، وقيل: إن كان الأصل المقيس عليه مخرجاً من ذلك العموم بنص جاز وإلا فلا، وقال الجبائي: لا يجوز بل يقدم العام مطلقاً جلياً كان القياس أو لا ومخصوصاً كان العام أو لا، وقال الإمام والقاضي: بالوقف، والمختار أنه إن ثبتت علية العلة بنص أو إجماع أو كان الأصل مخصصاً للعام أي مخرجاً عنه خص به العام وإلا فالمعتبر القرائن في آحاد الوقائع مما يظهر بها ترجيح أحدهما فإن ظهر ترجيح خاص

---

(١) ابن أبان: عيسى بن أبان بن صدقة البغدادي الحنفي (أبو موسى) فقيه أصولي ولي القضاء وتوفي عام (٢٢٠هـ). من تصانيفه: إثبات القياس، خبر الواحد، العلل في الفقه.

بالقياس عمل به وإلا عمل بعموم الخبر، لنا أن القياسات إذا كانت كذلك أي ثبتت علتها بنص أو إجماع أو كان الأصل مخرجاً بنص نزلت منزلة نص خاص في إفادة الظن فكانت مخصصة جمعاً بين الدليلين، وقد استدل على أن غيرها لا يخصص بأن العلة إن كانت مستنبطة فإما أن تكون راجحة على العام أو مرجوحة أو مساوية، وإنما تخصص إذا كانت راجحة إذ لا يعمل بالمرجوح وفي المساوي يتوقف وإذا ثبت ذلك فالتخصيص يثبت باحتمال بعينه وينتفي بأحد احتمالين مبهماً. ولا شك أن وقوع احتمال من اثنين أقرب من وقوع واحد معين فيكون عدم التخصيص أقرب في النفس وأرجح في الظن فوجب العمل به وهو المطلوب، **الجواب** أن هذا بعينه يجري في كل تخصيص وقد رجحتم الاحتمال الواحد فيها على الاحتمالين بأن فيه جمعاً للدليلين فما هو جوابكم ثمه فهو جوابنا ههنا، احتج الجبائي بأنه لو قدم القياس على عموم الخبر لزم تقديم الأضعف على الأقوى وأنه باطل وبين الملازمة بما تقدم في خبر الواحد أن الخبر يجتهد فيه في أمرين السند والدلالة والقياس يجتهد فيه في ستة أمور حكم الأصل وعلته ووجودها فيه وخلوها عن المعارض فيه ووجودها في الفرع وخلوها عن المعارض فيه مع الأمرين إن كان الأصل الخبر، **الجواب أولاً** بما تقدم من أن ما ذكرنا من الصور بمثابة نص خاص، **وثانياً** بأن الإلزام بما ذكرتم لا يرد علينا لأن ذلك إنما لا يجوز عند إبطال أحدهما فإن الأقوى يبطل الأضعف والأضعف لا يبطل الأقوى، وههنا ليس كذلك فإنه إعمال لهما ولا إبطال لشيء منهما، **وثالثاً** بإلزامه بما جوّزتم من تخصيص الكتاب بالسنة وتخصيص المفهوم بمنطوق الكتاب والسنة مع أنه أضعف، وقد استدل على مذهب الجبائي وهو تقديم الخبر على القياس مطلقاً بحديث معاذ رضي الله عنه حيث قال له عند بعثه إلى اليمن: بم تعمل؟ فقال: بكتاب الله، فقال: فإن لم تجد؟ قال: بسنة رسوله، قال: فإن لم تجد؟ قال: أقيس الأمر بالأمر، فقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسوله لما يرضاه رسوله. فتقديم معاذ الخبر على القياس وتصويب الرسول له فيه يدلان على وجوب تقديم الخبر على القياس وأنه لا عبرة بالقياس مع وجود الخبر خالفه أو وافقه، **الجواب أولاً** أنه أخّر السنة عن الكتاب مع جواز تخصيص السنة للكتاب اتفاقاً، **وثانياً** أنه ليس في خبره ما يدل على امتناع تخصيص الخبر بالقياس غايته أنه لا يبطل الخبر بالقياس وأما العمل بهما جمعاً للدليلين فلم يمنعه، وقد استدل عليه أيضاً بأن الدليل على وجوب العمل بالقياس به إنما هو الإجماع ولا إجماع على وجوب العمل به عند مخالفة العموم للخلاف فيه، فامتنع العمل به إذ لا يثبت حكم بلا دليل، **الجواب** أن العلة المؤثرة وهي المعتبرة بالنص أو الإجماع ومحل التخصيص وهو الذي خص الأصل فيه بنص وهي التي ذكرنا أنها يقدم فيها القياس على النص يرجعان إلى النص وهو قوله ﷺ: «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة»، فإذا ثبت العلية أو الحكم في حق واحد ثبت في حق الجماعة بهذا النص ولزم تخصيص العام به وكان بالحقيقة تخصيصاً بالنص لا بالقياس وأما ما سواهما مما اعتبرنا فيه الترجيح بالقرائن فلا شك أنه إذا ترجح الخاص صار مظنوناً

فوجب اعتباره للقطع بأن الظن هو المعتبر كما ذكرنا في الإجماع الظني، ثم إنه نبه على نكتة فقال: هذه القضية وأمثالها قطعية عند القاضي لما تقرر من وجوب العمل بالراجح من الإمارات قطعاً فيحمل قياس هكذا هذا مظنوني مجتهداً وكل ما هو مظنوني مجتهداً يجب على العمل به فهذا يجب على العمل به والصغرى وجدانية والكبرى ضرورية من الدين، وقال قوم: أنها ظنية لأن الدليل الخاص به ظني والمأخوذ من الظني ظني وسيأتيك في باب الاجتهاد لهذا تتمة وتحقيق، قال:

(المطلق والمقيد المطلق ما دل على شائع في جنسه فيخرج المعارف ونحو كل رجل ونحوه لاستغراقها والمقيد بخلافه ويطلق المقيد على ما أخرج من شياع بوجه كرقبة مؤمنة وما ذكر في التخصيص من متفق ومختلف ومختار ومزيف جار فيه ويزيد) أقول: من أقسام المتن المطلق والمقيد وهما قريبان من الخاص والعام فذكرهما عقيبهما وحد المطلق بأنه ما دل على شائع في جنسه ومعنى ذلك كونه حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت أمر مشترك من غير تعيين فتخرج المعارف كلها لما فيها من التعيين شخصاً، نحو: زيد وهذا، أو حقيقة نحو: الرجل وأسامة، أو حصة نحو: فعصى فرعون الرسول، أو استغراقاً نحو: الرجال. وكذلك كل عام ولو نكرة نحو: كل رجل ولا رجل لأنه بما انضم إليه من كل، والنفي صار للاستغراق وأنه ينافي الشيوع بما ذكرناه من التفسير. وأما المقيد فحده بخلاف حد المطلق فهو ما يدل لا على شائع في جنسه فيدخل فيه المعارف والعمومات كلها وقد يطلق المقيد على معنى آخر وهو ما أخرج من شياع بوجه من الوجوه مثل رقبة مؤمنة فإنها وإن كانت شائعة بين الرقبات المؤمنات فقد أخرجت من الشياع بوجه ما من حيث كانت شائعة بين المؤمنة وغير المؤمنة فأزيل ذلك الشياع عنه وقيد بالمؤمنة فكان مطلقاً من وجه مقيداً من وجه. واعلم أن جميع ما ذكر في تخصيص العام من متفق ومختلف ومختار يجري مثله في تقييد المطلق ويزيد في تقييد المطلق مسألة هي هذه، قال:

(مسألة إذا ورد مطلق ومقيد فإن اختلف حكمهما مثل أكسِ وأطعم فلا يحمل أحدهما على الآخر بوجه اتفاقاً، ومثل: إن ظاهرت فأعتق رقبة مع لا تملك رقبة كافرة، واضح وإن لم يختلف حكمهما فإن اتحد موجبهما مثبتين حمل المطلق على المقيد لا بالعكس بياناً لا نسخاً وقيل نسخ إن تأخر المقيد لنا أنه جمع بينهما فإن العمل بالمقيد عمل بالمطلق وأيضاً يخرج بيقين وليس بنسخ لأنه لو كان التقييد نسخاً لكان التخصيص نسخاً وأيضاً لكان تأخير المطلق نسخاً. قالوا: لو كان تقييد الواجب دلالة رقبة على مؤمنة مجازاً وأجيب بأنه لازم لهم إذا تقدم المقيد، وفي التقييد بالسلامة والتحقيق أن المعنى رقبة من رقاب فيرجع إلى نوع من التخصيص يسمى تقييداً وإن كانا منفيين عمل بهما مثل لا تعتق مكاتباً، لا تعتق مكاتباً كافراً وإن اختلف موجبهما كالظهار والقتل. فعن الشافعي رحمه الله: حمل المطلق على المقيد فقيل بجامع وهو المختار فيصير كالتخصيص بالقياس على محل التخصيص وشذ عنه

بغير جامع، وأبو حنيفة: لا يحمل) أقول: إذا ورد مطلق ومقيد فإما أن يختلف حكمهما أو لا يختلف. القسم **الأول** أن يختلف حكمهما نحو اكسِ تميمياً، أطعم تميمياً عالماً فههنا لا يحمل أحدهما على الآخر بوجه من الوجوه اتفاقاً سواء كانا مأمورين أو منهيين أو مختلفين واتخذ موجبهما أو اختلف اللهم إلا في مثل أن يقول: إن ظاهرت فأعتق رقبة، ويقول: لا تملك رقبة كافرة، فإنه يقيد المطلق بنفي الكفر وأن كان الظهار والملك حكمين مختلفين اتفاقاً لتوقف الإعتاق على الملك وهذا واضح ولذلك لم يذكره صريحاً. القسم **الثاني** أن لا يختلف حكمهما نحو: أطعم تميمياً، أطعم تميمياً عالماً، وهذه أقسام **ثلاثة** لأنه إما أن يتحد موجبهما أو يختلف، وإن اتحد فإما أن يكونا مثبتين أو منفيين **الأول** أن يتحد موجبهما مثبتين مثل: إن ظاهرت فأعتق رقبة، إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة فيحمل المطلق على المقيد لا بالعكس. ويكون المقيد بياناً للمطلق لا نسخاً له تقدم عليه أو تأخر عنه، وقيل: نسخ له إن تأخر المقيد فههنا مقامان أنه يحمل المطلق على المقيد وأنه بيان لا نسخ، **أما** أنه يحمل المطلق على المقيد فلأنه جمع بين الدليلين لأن العمل بالمقيد يلزم منه العمل بالمطلق، والعمل بالمطلق لا يلزم منه العمل بالمقيد لحصوله في ضمن غير ذلك المقيد وأيضاً فإنه يخرج بالعمل بالمقيد عن العهدة يقيناً سواء كان مكلفاً بالمطلق أو بالمقيد بخلاف العمل بالمطلق إذ قد يكون مكلفاً بالمقيد فلا يعمله فلا يخرج، **وأما** أنه بيان لا نسخ فلأنه لو كان التقييد نسخاً لكان التخصيص نسخاً لأنه نوع من المجاز مثله وليس بنسخ بالاتفاق وأيضاً لو كان نسخاً للمطلق لكان تأخير المطلق نسخاً للمقيد لأن التنافي إنما يتصور من الطرفين وهو الموجب لذلك وأنتم لا تقولون به وقد يجاب عن الأول بأن في التقييد حكماً شرعياً لم يكن ثابتاً قبل، وأما التخصيص فهو دفع لبعض الحكم الأول فقد، وعن الثاني بمثله ويظهر بالتأمل، قالوا: لو كان تأخير المقيد بياناً للمطلق لكان المراد بالمطلق هو المقيد فيجب أن يكون مجازاً فيه وهو فرع الدلالة وأنها منتفية إذ المطلق لا دلالة على مقيد خاص **الجواب** أنه لازم لهم إذا تقدم المقيد فإنهم يقولون المراد بالمطلق حينئذ المقيد فيجب دلالته عليه مجازاً وأيضاً فإنه لازم لهم في تقييد الرقبة بالسلامة مجازاً فما هو جوابكم في الصورتين فهو جوابنا. ثم أفاد أن التحقيق في هذه المسألة أن رقبة معناه رقبة من الرقبات، أي رقبة كانت فيصير عاماً إلا أنه على البدل لا على الجميع ويصير تخصيصه بالمؤمنة أو السالمة تخصيصاً وإخراجاً لبعض المسميات من أن يصلح بدلاً فالتقييد يرجع إلى نوع من التخصيص يسمى تقييداً اصطلاحاً فحكمه حكم التخصيص فكما تقدم الخاص بياناً للعام فكذلك يقيد المقيد بياناً للمطلق، **الثاني** أن يتحد موجبهما منفيين فيعمل بهما اتفاقاً مثل أن يقول في الظهار: لا تعتق مكاتباً، لا تعتق مكاتباً كافراً، فلا يجزىء إعتاق المكاتب أصلاً وأنت تعلم أن هذا من تخصيص العام لا من تخصيص المطلق، **الثالث** أن يختلف موجبهما كما أطلق في كفارة الظهار فقال: فتحرير رقبة، وقيد في كفارة القتل فقال: فتحرير رقبة مؤمنة. فنقل عن

الشافعي رضي الله عنه: أنه يحمل المطلق على المقيد، فقال أكثر الشافعية: مراده أنه يحمل عليه بجامع إذا كان وهذا هو المختار فيكون كتخصيص عام ليس محلاً للتخصيص بالقياس على عام وهو محل للتخصيص ويجيء ما ذكرنا هنالك من الدليل والسؤال والجواب، وقد روي شذوذ من الشافعية عن الشافعي أنه يحمل المطلق على المقيد من غير جامع لأن كلام الله واحد وبعضه يفسر بعضاً وليس بسديد كما ترى. وقال أبو حنيفة رضي الله عنه: لا يحمل عليه ولو بجامع إذ يلزم منه رفع ما اقتضاه المطلق من الامتثال بمطلقه فيكون نسخاً والقياس لا يصلح ناسخاً **والجواب** منع كونه نسخاً كالتقييد بالسليمة، قال:

(المجمل والمبين المجمل والمجموع وفي الاصطلاح ما لم تتضح دلالته وقيل اللفظ الذي لا يفهم منه عند الإطلاق شيء ولا يطرد في المهمل والمستحيل ولا ينعكس لجواز فهم أحد المحامل والفعل المجمل كالقيام من الركعة لاحتمال الجواز والسهو. أبو الحسين: ما لا يمكن معرفة المراد منه ويرد المشترك المبين والمجاز المراد بين أو لم يبين) أقول: ومن أقسام المتن المجمل والمبين فأخذ فيهما فالمجمل لغة هو المجموع وجملة الشيء مجموعه ومنه أجمل الحساب إذا جمعه ومنه المجمل في مقابلة المفصل. وأما في الاصطلاح فهو ما لم تتضح دلالته والمراد ما له دلالة وهي غير واضحة وإلا ورد عليه المهمل وهو يتناول القول والفعل والمشترك والمتواطىء وقيل: هو اللفظ الذي لا يفهم منه عند الإطلاق شيء وهو غير مطرد ولا منعكس، **أما** المطرد فلأن المهمل كذلك وليس بمجمل وأيضاً فلفظ المستحيل كذلك لأن المفهوم منه ليس بشيء اتفاقاً وأنه ليس بمجمل لوضوح مفهومه وأما العكس فلأنه يجوز أن يفهم من المجمل أحد محامله لا بعينه كما في المشترك وهو شيء فلا يصدق الحد عليه وأيضاً فالمجمل قد يكون فعلاً كالقيام من الركعة الثانية من غير تشهد فأنه محتمل للجواز والسهو فكان مجملاً بينهما وهو غير داخل في الحد إذ ليس لفظاً. وقال أبو الحسين: ما لا يمكن معرفة المراد منه وهو أيضاً غير سديد إذ يرد على طرده اللفظ المشترك المقترن بالبيان فإنه ليس بمجمل ولا يمكن معرفة المراد منه فإنه إنما يعرف من البيان لا منه، وأيضاً فاللفظ الذي يراد به مجازه سواء بين أو لم يبين ليس بمجمل ويصدق عليه أنه لا يمكن معرفة المراد منه لأنه إن لم يبين لم يعرف المراد، وإن يبين عرف المراد لا منه بل من البيان. ففي الحالين يصدق أنه لا يمكن معرفة المراد منه في حال من الأحوال، قال:

(وقد يكون في مفرد بالأصالة وبالإعلال كالمختار، وفي مركب مثل أو يعفو وفي مرجع الضمير وفي مرجع الصفة كطبيب ماهر وفي تعدد المجاز بعد منع الحقيقة) أقول: المجمل قد يكون إجماله في مفرد وفي التركيب، أما في المفرد فكالمشترك لتردده بين معانيه، **إما** بالأصالة كالعين وإما بالإعلال كالمختار المتردد بين الفاعل والمفعول ولولا الإعلال لكان مختير بكسر الياء للفاعل وبفتحه للمفعول فانتفى الإجمال، **وأما** في التركيب فأنواع منها في المركب بجملته نحو أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح لتردده بين الزوج والولي، ومنها في

مرجع الضمير إذا تقدمه أمر أن يصلح لكل واحد منهما نحو: ضرب زيد عمراً فضربته لتردده بين زيد وعمرو، ومنها مرجع الصفة نحو: زيد طبيب ماهر لتردده بين المهارة مطلقاً والمهارة في الطب. ومنها في تعدد المجازات مع مانع يمنع من حمله على الحقيقة فهذا ما ذكروه. ومنها ما لم يذكره لظهوره مثل تخصيص مجهول أو استثناء مجهول أو صفة مجهولة، قال:

(مسألة لا إجمال في نحو ﴿حرمت عليكم الميتة﴾ و﴿أمهاتكم﴾ خلافاً للبصري والكرخي لنا القطع بالاستقراء أن العرف الفعل المقصود منه، قالوا: ما وجب للضرورة يقدر بقدرها فلا يضمر الجميع والبعض غير متضح بما تقدم وأجيب متضح بما تقدم) أقول: الجمهور على أنه لا إجمال في التحريم المضاف إلى الأعيان نحو قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣]، و﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]. وخالف فيه الكرخي والبصري، **لنا** أن من استقرأ كلام العرب علم أن مرادهم في مثله إذا أطلقوه إنما هو تحريم الفعل المقصود من ذلك كالأكل في المأكول والشرب في المشروب واللبس في الملبوس والوطء في الموطوء، فإذا قيل: حرم عليكم لحم الخنزير أو الخمر أو الحرير أو الأمهات فهم ذلك سابقاً إلى الفهم عرفاً فهو متضح الدلالة فيه فلا إجمال. قالوا: تحريم العين غير متصور فلا بد من إضمار فعل يصح متعلقاً له والأفعال كثيرة ولا يمكن إضمار الجميع لأن ما يقدر للضرورة يقدر بقدرها فتعين إضمار البعض ولا دليل على خصوصية شيء منها فدلالته على البعض المراد غير واضحة وهو معنى لإجمال **الجواب** لا نسلم أن ذلك البعض غير متضح بل هو متضح بما سبق من العرف في إرادة المقصود من مثله، قال:

(مسألة لا إجمال في نحو قوله: ﴿وامسحوا برؤوسكم﴾ لنا إن لم يثبت في مثله عرف في بعض كما لك والقاضي وابن جني: فلا إجمال وإن ثبت كالشافعي وعبد الجبار وأبي الحسين فلا إجمال، قالوا: العرف في نحو مسحت بالمنديل البعض، قلنا: لأنه آلة بخلاف مسحت بوجهي وأما الباء للتبعيض فأضعف) أقول: نحو قوله تعالى: ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ [المائدة: ٦] لا إجمال فيه خلافاً لبعض الحنفية، لنا أنه لغة لمسح الرأس وهو الكل فإن لم يثبت في مثله عرف في اطلاقه على البعض اتضح دلالته في الكل للمقتضى السالم عن المعارض كما هو مذهب مالك والقاضي وأبي بكر وابن جني[1] فلا إجمال وإن ثبت عرف في صحة إطلاقه للبعض اتضح دلالته على البعض للعرف الطارىء كما هو مذهب الشافعي والقاضي عبد الجبار وأبي الحسين البصري فلا إجمال أيضاً، وقد قالوا في بيان العرف للبعض **أولاً**

(١) ابن جني: عثمان بن جني الموصلي (أبو الفتح) أديب نحوي صرفي لغوي، ولد قبل عام (٣٣٠هـ) سكن بغداد وتوفي عام (٣٩٢هـ). من تصانيفه: سر الصناعة وأسرار البلاغة، الكافي في شرح كتاب القوافي للأخفش.

العرف في مسحت يدي بالمنديل إنما هو البعض لتبادر ذلك إلى الفهم عند إطلاقه، **الجواب** أن الباء للاستعانة والمنديل آلة والعرف في الآلة ما ذكروه بخلاف غيره مثل: مسحت وجهي وبوجهي حيث الباء صلة، وقالوا **ثانياً** الباء إذا دخل على اللازم كان للتعدية وإذا دخل على المتعدي كان للتبعيض للفهم في المثال المذكور والأصل الحقيقة **الجواب** إن هذا أضعف من الأول لأنه لم يثبت من اللغة مجيء الباء للتبعيض، قال:

(مسألة لا إجمال في نحو رفع عن أمتي الخطأ والنسيان خلافاً لأبي الحسين والبصري، لنا العرف في مثله قبل الشرع المؤاخذة والعقاب ولم يسقط الضمان أما لأنه ليس بعقاب أو تخصيصاً لعموم الخبرة فلا إجمال قالوا: وأجيب بما تقدم في الميتة) أقول: نحو قوله ﷺ: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان» مما ينفي صفة والمراد لازم من لوازمه لا إجمال فيه خلافاً لأبي الحسين البصري، وللبصري - أعني أبا عبدالله - لنا أن العرف في مثله قبل ورود الشرع رفع المؤاخذة والعقاب قطعاً فإن السيد إذا قال لعبده: رفعت عنك الخطأ، كان المفهوم منه: أني لا أواخذك به ولا أعاقبك عليه فهو واضح فيه فلا إجمال لا يقال فيجب أن يسقط عنه الضمان إذا أتلف مال الغير لأنه داخل في عموم العقاب وقد رفع، ولا يسقط بالاتفاق لأنّا نقول: إنما لم يسقط الضمان إما لأنه ليس بعقاب إذ يفهم من العقاب ما يقصد به الإيذاء والزجر وهذا يقصد به جبر حال المتلف عليه ولذلك وجب الضمان على الصبي وأنه لا يعاقب. وأما لتخصيص الخبر بدليل يدل عليه والتخصيص لا يوجب إجمالاً، قالوا: لا بد من إضمار المتعلق الرفع وهو متعدد **والجواب** أنه متضح عرفاً وتقرير **الجواب** والسؤال تقدم في مسألة حرمت عليكم الميتة، قال:

(مسألة لا إجمال في نحو لا صلاة إلا بطهور خلافاً للقاضي، لنا: إن ثبت عرف شرعي في الصحيح فلا إجمال وإلا فالعرف في مثله نفي الفائدة مثل لا علم إلا ما نفع فلا إجمال ولو قدر انتفاؤهما فالأولى نفي الصحة لأنه يصير كالعدم فكان أقرب إلى الحقيقة المتعذرة فإن قيل إثبات اللغة بالترجيح قلنا: إثبات المجاز بالعرف في مثله وهو جائز، قالوا: العرف شرعاً مختلف في الكمال والصحة، قلنا: مختلف للاختلاف ولو سلم فلا استواء لترجحه بما ذكرناه) أقول: نحو قوله ﷺ: «لا صلاة إلا بطهور»، «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»، «لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل»، «لا نكاح إلا بولي» مما ينفي فيه الفعل. والمراد نفي صفته لا إجمال فيه عند الجمهور خلافاً للقاضي. لنا: أنه إن ثبت عرف شرعي في إطلاقه للصحيح كان معناه لا صلاة صحيحة ولا صيام صحيحاً ونفي مسماه ممكن فتعين فلا إجمال وإن لم يثبت عرف شرعي فإن ثبت فيه عرف لغوي وهو أن مثله يقصد منه نفي الفائدة والجدوى نحو لا علم إلا ما نفع ولا كلام إلا ما أفاد ولا طاعة إلا لله، فيتعين، فلا إجمال ولو قدر انتفاؤهما أي أن لا عرف شرعياً ولا لغوياً فيه فالأولى حمله على نفي الصحة دون الكمال لأن ما لا يصح كالعدم في عدم الجدوى بخلاف ما لا يكمل لكان أقرب المجازين

إلى الحقيقة المتعذرة فكان ظاهراً فيه فلا إجمال. فإن قيل: هو إثبات اللغة بالترجيح وقد منعوه، قلنا: ليس من ذلك بل ترجيح أحد المجازات بالعرف في مثله ولذلك يقال هو كالعدم إذا كان بلا جدوى، قالوا: العرف شرعاً فيه مختلف فيفهم منه نفي الصحة تارة ونفي الكمال تارة أخرى فكان متردداً بينهما ولزم الإجمال، **الجواب** أن اختلاف العرف والفهم إنما كان للاختلاف في أنه ظاهر في الصحة أو في الكمال فكل صاحب مذهب يحمله على ما هو الظاهر فيه عنده لا أنه متردد بينهما فهو ظاهر عندهما لا مجمل إلا أنه ظاهر عند كل في شيء ولو سلم أنه متردد بينهما فلا نسلم أنه على السواء بل نفي الصحة راجح بما ذكرنا من أنه أقرب إلى نفي الذات، قال:

(**مسألة لا إجمال في نحو: والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما لنا: أن اليد إلى المنكب حقيقة لصحة بعض اليد لما دونه، والقطع إبانة المتصل فلا إجمال. واستدل لو كان مشتركاً في الكوع والمرفق والمنكب لزم الإجمال وأجيب بأنه لو لم يكن لزم المجاز واستدل يحتمل الاشتراك والتواطؤ وحقيقة أحدهما ووقوع واحد من اثنين أقرب من واحد معين وأجيب إثبات اللغة بالترجيح وبأنه لا يكون مجمل أبداً، قالوا: تطلق اليد على الثلث والقطع على الإبانة وعلى الجرح فثبت الإجمال، قلنا: لا إجمال مع الظهور**) أقول: نحو قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] لا إجمال فيه عند الجمهور خلافاً لشرذمة، لنا: أنه لو كان إجمال فإما في اليد أو في القطع أما اليد فهو لجملة العضو إلى المنكب حقيقة لقطعنا بصحة بعض اليد على ما دونه وكأن ظاهراً فيه فلا إجمال، وأما القطع فهو لإبانة الشيء عما كان متصلاً به حقيقة وهو ظاهر فلا إجمال، وقد استدل بأنه لو كان لفظ اليد مشتركاً في العضو إلى الكوع وإلى المرفق وإلى المنكب لزم الإجمال وأنه خلاف الأصل فيكون حقيقة لأحدهما دون الآخر فلا إجمال، **الجواب** أنه لو لم يكن مشتركاً في الثلث لزم المجاز وأنه خلاف الأصل وقد مر غير مرة واستدل أيضاً بأن لفظ اليد يحتمل أن يكون مشتركاً في الثلث لفظاً وأن يكون متواطئاً بوضعه للقدر المشترك وأن يكون حقيقة لأحدها مجازاً للآخرين وإنما يكون مجملاً على تقدير واحد وهو الاشتراك وعلى التقديرين الآخرين لا إجمال إذ لو كان متواطئاً حمل على القدر المشترك وإن كان حقيقة لأحدهما حمل عليه ووقوع واحد لا بعينه من اثنين أقرب من وقوع واحد بعينه فيغلب على الظن فيظن عدم الإجمال وهو المطلوب، **الجواب أولاً** أنه إثبات اللغة وهو تعيين ما وضع له اليد بالترجيح وهو عدم لزوم الإجمال وأنه باطل على ما عرف مراراً **وثانياً** يلزم أن لا يكون مجمل أبداً إذا ما من مجمل إلا يجري فيه ذلك بعينه وقد يقال إن ذلك عند عدم دليل على الإجمال، قالوا: اليد تطلق على اليد من الكوع والمرفق والمنكب والقطع على الإبانة وعلى الجرح يقال لمن جرح يده بالسكين قطع يده فجاء الإجمال، **الجواب** لا يلزم من مجرد الإطلاق الإجمال إنما يلزم ذلك إذا لم يكن ظاهراً في أحدهما وأما مع الظهور فلا، وقد بيّنا أن اليد ظاهرة في العضو من

المنكب والقطع في الإبانة، قال:

(مسألة المختار أن اللفظ لمعنى تارة ولمعنيين أخرى من غير ظهور مجمل، لنا: أنه معناه قالوا: يظهر في المعنيين لتكثير الفائدة، قلنا: إثبات اللغة بالترجيح ولو سلم عورض بأن الحقائق لمعنى واحد أكثر فكان أظهر قالوا: يحتمل الثلاثة كالسارق) أقول: إذا أطلق اللفظ لمعنى واحد تارة ولمعنيين أخرى مثل الدابة يراد بها الفرس تارة والفرس والحمار أخرى فإن ثبت ظهوره في أحدهما فذاك وإلا فالمختار أن يكون مجملاً، **لنا** أن كونه لهما مع عدم ظهوره في أحدهما هو معنى المجمل وقد فرضناه كذلك فيكون مجملاً، قالوا **أولاً** ما يفيد معنيين أكثر فائدة فالظاهر إرادته لتكثر الفائدة، **الجواب أولاً** أنه إثبات اللغة وهو كونه حقيقة لمعنيين بالترجيح بكثرة الفائدة حينئذ وأنه باطل، ولو سلم الجواز فهو معارض بأن أكثر الألفاظ حقيقة لمعنى واحد فكان جعله من الأكثر هو الأظهر، قالوا **ثانياً** يحتمل الثلاثة التواطؤ والاشتراك وحقيقة أحدهما ووقوع واحد من اثنين أقرب من وقوع واحد بعينه وتقريره وجوابه ما مر في مسألة السارق والسارقة، قال:

(مسألة ما له محمل لغوي ومحمل في حكم شرعي مثل الطواف بالبيت صلاة ليس بمجمل، لنا: عرف الشرع تعريف الأحكام ولم يبعث لتعريف اللغة، قالوا: يصلح لهما ولم يتضح، قلنا: متضح بما ذكرناه) أقول: اللفظ قد يرد من الشرع وله محملان، **أحدهما** أمر لغوي والآخر أمر شرعي مثاله الطواف بالبيت صلاة فإنه يحتمل أنه يسمى صلاة في اللغة وأنه كالصلاة في اشتراط الطهارة مثال آخر الاثنان فما فوقهما جماعة فإنه يحتمل أنه يسمى جماعة حقيقة وأنه يحصل بهما فضلية الجماعة فمثل هذا اللفظ إذا صدر من الشارع لا يكون مجملاً بل يحمل على المحمل الشرعي، لنا: أن عرف الشارع أن يعرف الأحكام الشرعية ولذلك بعث ولم يبعث لتعريف الموضوعات اللغوية فكان ذلك قرينة موضحة للدلالة فلا إجمال، **قالوا** اللفظ يصلح للمحمل اللغوي والشرعي لأنه هو المفروض ولم تتضح دلالته على أحدهما لعدم الدليل فرضاً وهو معنى الإجمال، **الجواب** لا نسلم أنه لم تتضح دلالته بل متضح بما ذكرناه من أن عرف الشرع تعريف الأحكام دون اللغة غايته إنها لم تتضح بدليل خاص فيه ولا يوجب عدم الاتضاح مطلقاً، قال:

(مسألة لا إجمال فيما له مسمى لغوي ومسمى شرعي، وثالثها الغزالي رحمه الله في الإثبات شرعي وفي النهي مجمل، ورابعها في النهي لغوي والإثبات شرعي مثل إني إذاً الصائم، لنا: أن عرفه يقتضي الظهور فيه الإجمال يصلح لهما، الغزالي في النهي تعذر الشرعي للزوم صحته وأجيب ليس معنى الشرعي الصحيح وإلا لزم في دعي الصلاة الإجمال، الرابع في النهي تعذر الشرعي للزوم صحته كبيع الحر والخمر، وأجيب بما تقدم وبأن دعي الصلاة للغوي وهو باطل) أقول: قد يكون للفظ مسمى شرعي ومسمى لغوي بناء على القول

بالحقائق الشرعية مثاله النكاح معناه لغة الوطء وشرعاً العقد وقد يقع في الإثبات نحو قوله عليه الصلاة والسلام وقد دخل على عائشة: «أعندك شيء؟ فقالت: لا، فقال: إني إذاً لصائم»[(١)]، وفي النهي كنهيه عن صوم يوم النحر، فمثل هذا اللفظ إذا صدر عن الشرع هل يكون ظاهراً في معناه الشرعي أو مجملاً بينهما فيه مذاهب، **أحدها** المختار أنه ليس بمجمل بل هو للشرعي في الإثبات والنهي **ثانيها** أنه مجمل **ثالثها** للغزالي إن كان في الإثبات فهو للشرعي وإن كان في النهي فمجمل، **رابعها** لقوم لا إجمال فيهما إذ يتعين في الإثبات الشرعي وفي النهي اللغوي، **لنا** إن عرف الشارع استعماله فيه وذلك يقضي بظهوره فيه عند صدوره عنه فلا إجمال، احتج القائل بالإجمال بأنه يصلح لهما ولم يتضح وهو معنى الإجمال، **الجواب** ما مر أنه متضح بما ذكرنا من العرف احتج الغزالي بأن الإثبات واضح بما ذكرتم، **وأما** النهي فلا يمكن حمله على الشرعي وإلا لكان صحيحاً واللازم منتف، **أما** الملازمة فلأن الصحيح ما وافق أمر الشارع وهو المراد بالشرعي، **وأما** انتفاء اللازم فلأن النهي يدل على الفساد أو لا يدل على الصحة لما مر، **الجواب** أن الشرعي ليس هو الصحيح شرعاً بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم من الهيئات المخصوصة حيث يقول هذه صلاة صحيحة وهذه صلاة فاسدة وإلا لزم في قوله دعي الصلام أيام إقرائك أن يكون مجملاً بين الصلاة والدعاء واللازم منتف لأنه ظاهر في معناه الشرعي قطعاً، احتج **الرابع** القائل بظهوره في الإثبات في الشرعي عليه بما ذكرتم أنتم وفي النهي في اللغوي بأنه تعذر الحمل على الشرعي للزوم صحته وأنه باطل كبيع الحر والخمر والملاقيح والمضامين كل ذلك مما نهي عنه الشرع وشيء منها مما لا يصح، **الجواب** ما تقدم أن الشرعي ليس هو الصحيح وبأنه يلزم في قوله: دعي الصلاة أيام إقرائك، أن يكون المنهي عنه اللغوي وهو الدعاء وبطلانه ظاهر، قال:

(البيان والمبين يطلق البيان على فعل المبين وعلى الدليل وعلى المدلول فلذلك قال الصيرفي: إخراج الشيء من حِيز الإشكال إلى حيز التجلي والوضوع وأورد البيان ابتداء والتجوّز بالحيز وتكرير الوضوح، وقال القاضي: والأكثر الدليل، وقال البصري: العلم عن الدليل والمبين نقيض المجمل وقد يكون في مفرد وفي مركب وفي فعل وإن لم يسبق إجمال) أقول: البيان يطلق على فعل المبين وهو التبيين[(٢)] كالسلام والكلام للتسليم والتكليم واشتقاقه من بأن إذا ظهر أو انفصل وعلى ما حصل به التبيين وهو الدليل وعلى متعلق التبيين

---

(١) أخرجه مسلم، كتاب: الصيام، باب: جواز صوم النافلة بنية من النهار قبل الزوال (الحديث: ١٩٥٠).

(٢) الإبانة والتبيين: فعل المبيّن وهو إخراجه للمعنى في الإشكال إلى إمكان الفهم له بحقيقة وقد يُسمّى أيضاً على المجاز ما فُهم منه الحق، وإن لم يكن للمفهوم منه فعل ولا قصد إلى الإفهام مبيناً كما تقول: بيّن لي الموت إن الناس لا يخلدون والتبيين فعل نفس المبيّن للشيء في فهمه إياه وهو الاستبانة أيضاً والمبيّن هو الدال نفسه. [الإحكام: ابن حزم، ج١، ص٤٠].

ومحله وهو المدلول وبالنظر إلى المعاني الثلاثة اختلف تفسير العلماء له فقال الصيرفي: بالنظر إلى الأول هو الإخراج من حيز الإشكال إلى حيز التجلي والوضوح وأورد عليه ثلاث إشكالات **أحدها** البيان ابتداء من غير تقرر إشكال بيان وليس ثمة إخراج من حيز الإشكال، **ثانيها** أن لفظ الحيز في الموضعين مجاز والتجوز في الحد لا يجوز، **ثالثها** أن الوضوح هو التجلي بعينه فيكون مكرراً ولا يخفى إنها مناقشات واهية، وقال القاضي والأكثرون: نظراً إلى الثاني أنه هو الدليل، وقال أبو عبدالله البصري: نظراً إلى الثالث هو العلم عن الدليل والمبين نقيض المجمل فهو المتضح الدلالة وكما انقسم المجمل إلى المفرد والمركب فكذلك مقابلة المبين قد يكون في مفرد وفي مركب وقد يكون في فعل وقد يكون فيما يسبق له إجمال وهو ظاهر، وقد يكون لم يسبق إجمال كمن يقول ابتداء الله بكل شيء عليم، قال:

(مسألة الجمهور: الفعل يكون بياناً، لنا: أنه عليه الصلاة والسلام بين الصلاة والحج بالفعل وقوله: خذوا عني وصلوا كما يدل عليه وأيضاً فأن المشاهدة أدل إذ ليس الخبر كالمعاينة، قالوا: يطول فيتأخر البيان، قلنا: وقد يطول بالقول ولو سلم فما تأخر للشروع فيه ولو سلم فلسلوك أقوى البيانين ولو سلم فما تأخر عن وقت الحاجة) أقول: الفعل هل يكون بياناً؟ الجمهور: على أنه يكون بياناً خلافاً للشرذمة، **لنا أنه** ﷺ بيَّن الصلاة والحج بالفعل، فإن قيل: إنما البيان بقوله ﷺ: «صلوا كما رأيتموني أصلي» و«خذوا عني مناسككم» لا بالفعل، قلنا: البيان بالفعل وذلك دليل كون الفعل بياناً لا أنه هو البيان، **ولنا** أيضاً أن مشاهدة الفعل أدل في بيانه من الإخبار عنه، ولذلك قيل في المثل السائر ليس الخبر كالمعاينة فلا بعد في العدول إليه وما لزيادة الدلالة، **قالوا** الفعل يطول، فلو بين به لزم تأخير البيان مع إمكان تعجيله وأنه غير جائز **الجواب أولاً** لا نسلم أن الفعل أطول من القول إذ قد يطول البيان بالقول أكثر مما يطول بالفعل فإن ما في ركعتين من الهيئات لو بين بالقول ربما استدعى زماناً أكثر مما يصلى فيه الركعتان بكثير، **وثانياً** لا نسلم لزوم تأخير البيان إذ تأخير البيان أن لا يشرع فيه عقيب الإمكان ولا يشتغل به وهذا قد شرع فيه واشتغل به وإنما الفعل هو الذي يستدعي زماناً ومثله لا يعدّ تأخيراً كمن قال لغلامه: ادخل البصرة، فسار في الحال فبقي في مسيره عشرة أيام حتى دخلها فإنه لا يعدّ بذلك مؤخراً بل مبادراً ممتثلاً بالفور، **وثالثاً** بأنك ما تعني بقولك لا يجوز التأخير مع إمكان التعجيل إذا لم يكن فيه غرض أو إذا كان ممنوعاً، بيانه: أنه وإن كان تأخر البيان فقد فعله لسلوك أقوى البيانين وهو الفعل لكونه أدل كما مر، **ورابعاً** أن تأخير البيان لا يمتنع مطلقاً إنما يمتنع عن وقت الحاجة وهذا لم يتأخر عنه فيجوز، قال:

(مسألة إذا ورد بعد المجمل قول وفعل فإن اتفقا وعرف المتقدم فهو البيان والثاني تأكيد وإن جهل فأحدهما وقيل يتعين غير الأرجح للتقديم لأن المرجوح لا يكون تأكيداً وأجيب بأن

المستقل لا يلزم فيه ذلك وإن لم يتفقا كما لو طاف بعد آية الحج طوافين وأمر بطواف واحد، فالمختار القول وفعله ندب أو واجب متقدماً أو متأخراً لأن الجميع أولى، أبو الحسين: المتقدم بيان ويلزمه نسخ الفعل متقدماً مع إمكان الجمع) أقول: إذا ورد مجمل وورد عقيبه قول وفعل كل واحد منهما صالح أن يكون بياناً له فإما أن يتفقا أو يختلفا، فإن اتفقا كما لو طاف بعد نزول آية الحج طوافاً واحداً وأمر بطواف واحد، فأما أن يعرف المتقدم منهما **أولاً**، فإن عرف المتقدم فهو البيان لحصوله به **والثاني** تأكيد وإن جهل فالبيان أحدهما من غير تعيين، وقيل إن كان أحدهما أرجح تعين هو للتأخر والآخر للتقدم لأن المتأخر تأكيد والمرجوح لا يكون تأكيداً **الجواب** إن ذلك إنما يلزم في المفردات نحو: جاءني القوم كلهم، **وأما** المؤكد المستقل فلا يلزم فيه ذلك كالجمل التي يذكر بعضها بعد بعض للتأكيد فإن الثانية وإن كانت أضعف من الأولى لو استقلت فإنها بانضمامها إليها تفيدها تأكيداً وتقرر مضمونها في النفس زيادة تقرير هذا إذا اتفقا **وأما** إن اختلفا كما لو طاف طوافين وأمر بطواف واحد فالمختار أن القول هو البيان والفعل ندب له أو واجب عليه مما اختص به ولا فرق فيه بين أن يكون القول متقدماً أو متأخراً، وذلك لأن فيه جمعاً بين الدليلين وهو أولى من إبطال أحدهما كما سنذكره. وقال أبو الحسين: المتقدم منهما هو البيان أياً كان وهو باطل، إذ يلزمه نسخ الفعل إذا كان هو المتقدم مع إمكان الجمع وإنه باطل بيانه إذا تقدم الفعل وهو طوافان وجب علينا طوافان فإذا أمر بطواف واحد فقد نسخ أحد الطوافين عنا، قال:

(مسألة المختار أن البيان أقوى والكرخي يلزم المساواة، أبو الحسين: بجواز الأدنى، لنا: لو كان مرجوحاً ألغى الأقوى في العام إذا خصص وفي المطلق إذا قيد وفي التساوي التحكم) أقول: قد اختلف في وجوب زيادة قوة البيان على قوة المبين والأكثر على وجوب كونه أقوى، وقال الكرخي: يلزم المساواة أقل ما يكون، وقال أبو الحسين: بجواز الأدنى، **لنا** أما أنه لا يجوز بالمرجوح فلأنه يلزم إلغاء الراجح بالمرجوح وأنه باطل، بيانه العام إذا بين والمطلق إذا قيد بما ليس دلالته على المخرج منهما كدلالة العام والمطلق في القوة فقد ألغى دلالة العام عليه وهو أقوى بدلالة المخرج عنه وهو أضعف وذلك ما ادعيناه، وأما أنه لا يجوز بالمساوي فلأنه يلزم التحكم إذ ليس أحدهما مع تساويهما أولى بالإبطال من الآخر هذا كله في الظاهر، وأما المجمل فيكفي في بيانه أدنى دلالة ولو مرجوحاً إذ لا تعارض، قال:

(مسألة تأخير البيان عن وقت الحاجة ممتنع إلا عند مجوّز تكليف ما لا يطاق وإلى وقت الحاجة يجوز، والصيرفي والحنابلة: ممتنع، والكرخي: ممتنع في غير المجمل، وأبو الحسين مثله في الإجمالي لا التفصيلي مثل هذا العموم مخصوص والمطلق مقيد والحكم سينسخ، والجبائي ممتنع في غير النسخ، لنا: فأن الله خمسه إلى ولذي القربى ثم بين عليه

الصلاة والسلام أن السلب للقاتل أما عموماً وأما برأي الإمام وأن ذوي القربى بنو هاشم دون بني أمية وبني نوفل ولم ينقل اقتران إجمالي مع أن الأصل عدمه وأيضاً أقيموا الصلاة ثم بين جبريل والرسول عليهما السلام وكذلك الزكاة وكذلك السرقة، ثم بين على تدريج وأيضاً فإن جبريل عليه السلام قال: «اقرأ، قال عليه السلام: وما اقرأ؟» وكرر ثلاثاً ثم قال: «اقرأ باسم ربك» واعترض بأنه متروك الظاهر لأن الفور يمتنع تأخيره والتراخي يفيد جوازه في الزمن الثاني فيمتنع تأخيره وأجيب بأن الأمر قبل البيان فلا يجب به شيء وذلك كثير) أقول: قد اختلف في جواز تأخير البيان فأما عن وقت الحاجة فلا يجوز اتفاقاً إلا على قول من يقول بجواز تكليف ما لا يطاق، **وأما** عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة فالمختار أنه يجوز، وقال الصيرفي والحنابلة: ممتنع، وقال الكرخي: ممتنع في غير المجمل وهو الظاهر إذا أريد به غير ظاهره، وقال أبو الحسين بمثل ما قال به الكرخي لكنه في البيان الإجمالي، **وأما** التفصيلي فيجوز تأخيره فيجب أن يقول هذا العموم مخصوص وهذا المطلق مقيد وهذا الحكم سينسخ ولا يجب تفصيل ما خص عنه وذكر الصفة التي قيد بها وتعيين وقت النسخ والجبائي يوافق أبا الحسين في غير النسخ فلا يوجب بيان ذلك إجمالاً، **لنا** قوله في المغنم: «فإن لله خمسة» إلى قوله: «ولذي القربى»[1] ثم بيَّن أن السلب للقاتل أما عموماً على رأي. وأما إذا رآه الإمام على رأي وبيَّن أن ذوي القربى بنو هاشم دون بني أمية وبني نوفل فهذا عام تأخر عنه بيانه إذ ورد من غير بيان تفصيلي وهو ظاهر ولا إجمالي إذ لو اقترن به لنقل ولأن الأصل عدمه، **ولنا** أيضاً أنه قال: «وأقيموا الصلاة» ثم بيَّن جبريل ثم بيَّن الرسول بتدريج وكذلك قال: «وآتوا الزكاة» فأوجب الزكاة، ثم بيَّن تفاصيل الجنس والنصاب بتدريج، وكذلك قال: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] فأوجب حد السرقة، ثم بيَّن اشتراط الحرز والنصاب بتدريج، **ولنا** أيضاً أنه روي أن: «جبريل عليه السلام قال له ﷺ: اقرأ، فقال: ما أقرأ؟ فقال: اقرأ، ثم قال: ما أقرأ؟» كرره ثلاث مرات ثم قال بعد الثالثة: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ﴾[2] فبيَّن المراد واعترض عليه بأن هذا استدلال بظاهر الخبر وإنما يصح فيما لم يعلم أنه متروك الظاهر وهذا معلوم أنه متروك الظاهر لأن الأمر إن كان على الفور فلا يجوز تأخيره لأنه تأخير عن وقت الحاجة، وإن كان على التراخي فإن الوجوب يتراخى دون الجواز بل جواز الفعل يثبت بالفور فإن أحداً لم يقل بوجوب التأخير والجواز أيضاً حكم يحتاج إلى البيان كما يحتاج الوجوب إليه لا فرق بينهما في **ذلك** فيمتنع تأخيره أيضاً لأنه تأخير عن وقت الحاجة، **الجواب** منع كونه قبل البيان على الفور أو على التراخي فإنه قبل البيان لا يجب به شيء أصلاً لا بالفور ولا بالتراخي إنما يجيء ذلك الترديد

---

(١) أخرجه أحمد بن حنبل في كتاب: المغانم، باب: وأعطيتم من المغنم الخمس ٥/ ٣٦٣.
(٢) أخرجه البخاري، كتاب: بدء الوحي، باب: بدء الوحي. (الحديث: ٣).

بعد الفهم، ثم قال المصنف: وذلك كثير، أي الصور التي أخر فيها البيان كقوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ﴾ [النور:٢] ثم بين أن المحصن يرجم وكما نهى عن بيع المزابنة ثم شكا الأنصار بعد ذلك فرخص في العرايا ومن استقرأ علم ذلك قطعاً، قال:

(واستدل بقوله تعالى: ﴿أن تذبحوا بقرة﴾ وكانت معينة بدليل تعينها بسؤالهم مؤخراً وبدليل أنه لا يؤمر بمتجدد وبدليل المطابقة لما ذبح وأجيب بمنع التعيين فلم يتأخر بيان بدليل بقرة وهو ظاهر وبدليل قول ابن عباس رضي الله عنهما لو ذبحوا بقرة ما لأجزأتهم وبدليل وما كادوا يفعلون واستدل بقوله تعالى ﴿وما تعبدون من دون الله﴾ فقال ابن الزبعري: فقد عبدت الملائكة والمسيح فنزل ﴿الذين سبقت لهم منا الحسنى﴾ وأجيب بأن ما لما لا يعقل ونزول ﴿إن الذين سبقت﴾ زيادة بيان لجهل المعترض مع كونه خبراً واستدل بأنه لو كان ممتنعاً لكان لذاته أو لغيره بضرورة أو نظروهما منتفيان وعورض لو كان جائزاً الخ)

أقول: هذه دلائل للمذهب المختار ضعيفة وهي ثلاثة قد استدل بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُواْ بَقَرَةً﴾ [البقرة:٦٧] وجه الاستدلال إن البقرة المأمور بذبحها كانت بقرة معينة لا أي بقرة كانت، كما هو الظاهر، فقد أريد به خلاف الظاهر ثم تأخر البيان فانتهض دليلاً وإنما قلنا إنها كانت معينة بدليل أنهم لما قالوا: ادع لنا ربك يبين لنا ما هي **أولاً** وما لونها **ثانياً** عينها بسؤالهم فقال: ﴿إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَّا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ﴾ [البقرة:٦٨]، ﴿إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَآءُ فَاقِعٌ لَّوْنُهَا﴾ [البقرة:٦٩] والضمير في السؤال ضمير المأمور بها فكذا في الجواب وبدليل أنهم لم يؤمروا بمتجدد ولو كانت بقرة ما لكان الأمر بالمعين أمراً بالمتجدد لا بالأول وينفيه سياق الآية والاتفاق، وبدليل أنه لما ذبح ذلك المعين طابق الأمر لذبح المعين ويعلم قطعاً أنه لو ذبح غيره لما كان مطابقاً للأمر فعلم أن المأمور بها معينة، **الجواب** منع كونها بقرة معينة بل هي بقرة ما فلا تحتاج إلى بيان فيتأخر بدليل يأمركم أن تذبحوا بقرة وهو ظاهر في بقرة غير معينة فتحمل عليها وبدليل قول ابن عباس رضي الله عنهما ـ وهو رئيس المفسرين ـ: لو ذبحوا أي بقرة لأجزأتهم ولكنهم شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم، وبدليل قوله: ﴿وَمَا كَادُواْ يَفْعَلُونَ﴾ [البقرة:٧١] دل على أنهم كانوا قادرين على الفعل وإن السؤال عن التعيين كان تعنتاً وتعللاً واستدل أيضاً بقوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء:٩٨] لما نزلت قال ابن الزبعرى: أليس قد عبدت الملائكة والمسيح فنزلت: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا ٱلْحُسْنَىٰٓ أُوْلَٰٓئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ ﴿١٠١﴾﴾ [الأنبياء: ١٠١] فتأخر البيان، **الجواب** أن ما لما لا يعقل تقل إن الرسول عليه السلام قال له: ما أجهلك بلغة قومك ألم تعلم أن ما لما لا يعقل، **وأما** نزول قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا ٱلْحُسْنَىٰٓ﴾ فلم يكن بياناً لظهور خروج الملائكة والمسيح بل لزيادة توضيح وبيان احتيج إليه لجهل المعترض هذا مع أنه خبر وإنما النزاع به في التكاليف التي يحتاج إلى معرفتها للعمل بها ولذلك عقدنا المسألة في التأخير إلى وقت الحاجة، واستدل أيضاً بأنه لو كان تأخير البيان ممتنعاً لكان

ممتنعاً لذاته أو لغيره ولو كان أحدهما لعرف بالضرورة أو بالنظر وكلاهما منتفيان أما الضرورة فبالضرورة ولأنها لا تسمح دعواها في محل الخلاف. وأما النظر فلأنه لو امتنع لامتنع لجهل مراد المتكلم من كلامه لعلمنا أنه لا يحصل بالبيان إلا ارتفاع ذلك وإنه لا يصلح مانعاً كما في النسخ، **الجواب** المعارضة بالمثل إذ يقال لو كان جائزاً لعرف ضرورة أو نظراً وكلاهما منتف فالضرورة للخلاف والنظر لأنه لو جاز فلعدم المانع ولا جزم به غايته عدم الوجدان، قال:

(المانع بيان لظاهر لو جاز لكان إلى مدة معينة وهو تحكم ولم يقل به أو إلى الأبد فيلزم المحذور وأجيب إلى معينة عند الله وهو وقت التكليف، قالوا: لو جاز لكان مفهماً لأنه مخاطب فيستلزمه وظاهره جهالة والباطن متعذر، وأجيب بجريه في النسخ لظهوره في الدوام وبأنه يفهم الظاهر مع تجويزه التخصيص عند الحاجة فلا جهالة ولا إحالة) أقول: هذه شبهة المخالفين فالمانعون من جواز تأخير البيان في الظاهر قالوا **أولاً** لو جاز ذلك فأما إلى مدة معينة أو إلى الأبد وكلاهما باطل، أما إلى مدة معينة فلأنه تحكم ولأنه لم يقل به قائل، **وأما** إلى الأبد فلأنه يلزم المحذور وهو الخطاب والتكليف به مع عدم الفهم، **الجواب** نختار جوازه إلى مدة معينة عند الله وهو الوقت الذي يعلم أنه مكلف به فيه ولا تحكم ونحن نقول به قالوا **ثانياً** لو جاز تأخير البيان لكان المتكلم بالعام غير مبين قاصداً به التفهيم واللازم باطل **أما** الملازمة فلأنه مخاطب والخطاب يستلزم التفهيم لأن حقيقته توجيه الكلام إلى المخاطب لأجل التفهيم ولذلك لا يصح خطاب الجماد وخطاب الزنجي بالعربي، **وأما** بطلان اللازم فلأنه لو قصد التفهيم فأما لظاهره وهو غير مراد فيكون فهمه جهالة لا تصح مقصوداً للشارع وأما لباطنه وأنه متعذر ويلزم القصد إلى ما يمتنع حصوله وأنه سفه **الجواب أولاً** النقض بالنسخ لأنه ظاهر في الدوام مع أنه غير مراد فيجيء فيه ما ذكرتم بعينه **وثانياً** لحل وهو أنه يقصد تفهيم الظاهر مع تجويز التخصيص عند الحاجة فلا يلزم جهالة إذ لم يعتقد عدم التخصيص لتجويزه ولا إحالة إذ لم يرد منه فهم التخصيص تفصيلاً، قال:

(عبد الجبار: تأخير بيان المجمل يخل بفعل العبادة في وقتها للجهل بصفتها بخلاف النسخ وأجيب بأن وقتها وقت بيانها، قالوا: لو جاز تأخير بيان المجمل لجاز الخطاب بالمهمل ثم بين مراده وأجيب بأنه يفيد أنه مخاطب بأحد مدلولاته فيطيع ويعصى بالعزم بخلاف الآخر. وقال الجبائي: تأخير بيان التخصيص يوجب الشك في كل شخص بخلاف النسخ، وأجيب بأن ذلك على البدل، وفي النسخ يوجب الشك في الجميع فكان أجدر) أقول: كان عبد الجبار ومتابعوه ممن يقول بامتناع تأخير بيان المجمل والظاهر سوى النسخ وإن لم يذكره في أول المسألة ولهم مقامان **الأول** منع تأخير بيان المجمل ولهم فيه وجهان قالوا **أولاً** تأخير بيان المجمل يوجب الجهل بصفة العبادة والجهل بصفة الشيء يخل بفعله في وقتها فامتنع بخلاف النسخ فإنه لا يخل بذلك فجاز، **الجواب** إن وقت العبادة وقت بيان

صفتها لا قبله فلا يخل بفعلها في وقتها، قالوا **ثانياً** لو جاز تأخير بيان المجمل لجاز الخطاب بالمهمل واللازم باطل بالاتفاق بيان الملازمة إنه لو امتنع لامتنع لأنه غير مفهم والمفروض إن عدم الإفهام لا يصلح مانعاً وإلا لم يجز الخطاب بالمجمل لا يقال المجمل له معنى فيبينه آخر أو المهمل لا معنى له فافترقا لأنّا نقول: الكلام فيما وضعه من المهملات مع نفسه من غير اصطلاح مع المخاطب فخاطبه به مريداً به وما وضعه له ثم يبين مراده آخراً، **الجواب** منع الملازمة والفرق بأن في المجمل يعلم أن المراد أحد مدلولاته فيطيع ويعصى بالعزم على فعله وتركه إذا بين بخلاف المهمل فإنه لا يفهم منه شيء، **الثاني** منع تأخير بيان الظاهر سوى النسخ وفرض الكلام في التخصيص فقال تأخير بيان التخصيص يوجب الشك في كل واحد واحد من أفراد العام هل هو مراد للمتكلم أو لا؟ فلا يعلم منه تكليف أحد بعينه فينتفي التكليف الذي هو غرض الخطاب بخلاف النسخ فإن الكل داخلون إلى أن ينسخ، **الجواب** أن ذلك التخصيص يوجب الشك في كل واحد على البدل وفي النسخ يوجب الشك في الجميع إذ يجوز في كل زمان النسخ عن الجميع وعدم بقاء التكليف فكان النسخ أجدر بأن يمنع من التخصيص فيكون تجويزه في التخصيص دون النسخ قولاً باطلاً، قال:

(مسألة المختار على المنع جواز تأخيره ﷺ تبليغ الحكم إلى وقت الحاجة للقطع بأنه لا يلزم منه محال ولعل فيه مصلحة، قالوا: بلغ ما أنزل إليك وأجيب بعد كونه للوجوب والفور أنه للقرآن) أقول: إذا قلنا بجواز تأخير البيان بعد تبليغ الحكم إلى المكلف مجملاً فتأخير تبليغ الرسول عليه الصلاة والسلام الحكم إلى وقت الحاجة أجدر بالجواز إذ لا يلزم منه شيء مما كان يلزم في تأخير البيان من المفاسد، **وأما** على تقدير منعنا لتأخير البيان فقد اختلف فيه والمختار جوازه، **لنا** القطع بأنه لا يلزم منه محال لذاته ولو صرح به لم يمتنع ولعله أوجب عليه المصلحة في التأخير، قالوا: قال الله تعالى: ﴿بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾ [المائدة:٦٧] والأمر للوجوب وهو للفور وإلا لم يفد فائدة جديدة لأن وجوب التبليغ في الجملة ضروري يقضي به العقل، **الجواب** بعد تسليم **أن** الأمر للوجوب بانتفاء التجوّز وأنه على الفور لأنه خلاف المختار وما ذكرتموه ضعيف لجواز تقوية ما علم بالعقل بالنقل أن هذا الأمر ظاهر في تبليغ لفظ القرآن لا في كل الأحكام، قال:

(مسألة المختار على المنع جواز تأخير إسماع المخصص الموجود، لنا أنه أقرب من تأخيره مع العدم، وأيضاً فإن فاطمة رضي الله عنها سمعت يوصيكم الله في أولادكم، ولم تسمع نحن معاشر الأنبياء، وسمعوا قوله تعالى: ﴿اقتلوا المشركين﴾ ولم يسمع الأكثر سنوا بهم سنة أهل الكتاب إلا بعد حين) أقول: إذا جوّزنا تأخير البيان وعدمه إلى وقت الحاجة فجواز إسماع العام للداخل تحت العموم مع عدم إسماع المخصص له إلى وقت الحاجة أجدر بالجواز لأن عدم الإسماع أسهل من العدم وأما بناء على المنع من تأخير البيان فقد اختلف فيه والمختار جوازه **لنا** أن تأخير إسماعه مع وجوده أقرب من **تأخيره** مع عدمه وقد

بينا جواز ذلك وأنت تعلم أن ذلك لا يستقيم على المنع فليحمل كلامه على أن النزاع إنما هو المانع وقد أثبتنا معه الأبعد فالأقرب أجدر ولنا أيضاً أن ذلك لو لم يجز لم يقع وقد وقع فمنه أن فاطمة رضي الله عنها سمعت قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوۡلَـٰدِكُمۡ﴾ [النساء: ١١] وهو عام ولم تسمع مخصصه وهو قوله ﷺ: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث إلا بعد حين» ومنه أن الصحابة سمعوا قوله تعالى: ﴿وَقَـٰتِلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ كَآفَّةً﴾ [التوبة: ٥] وهو عام، ولم يسمعوا مخصصه وهو قوله ﷺ في المجوس: «سنوا بهم سنَّة أهل الكتاب إلا بعد حين»(١) قال:

(مسألة المختار على التجويز جواز بعض دون بعض لنا أن المشركين بين فيه الذمي ثم العبد ثم المرأة بتدريج وآية الميراث بين عليه الصلاة والسلام الكافر والقاتل بتدريج، قالوا: يوهم الوجوب في الباقي وهو تخييل، قلنا: إذا جاز إيهام الجميع فبعضه أولى) أقول: إذا منعنا تأخير المخصص مثلاً فلا يجوز ذكر بعض المخصصات دون بعض ضرورة، **وأما** إذا جوّزناه فهل يجوز ذلك أو يجب إذا ذكر بعض أن يذكر الجميع فيه خلاف والمختار الجواز، **لنا** أن قوله تعالى: ﴿وَقَـٰتِلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾ بين فيه إخراج أهل الذمة ثم العبد ثم المرأة بالتدريج وكذا في آية السرقة والميراث وغيرها، قالوا: تخصيص البعض يوهم وجوب الاستعمال في الباقي وأنه تخييل فيمتنع من الشارع، **الجواب** لا نسلم امتناعه منه وإن العموم مع تأخير البيان يوهم وجوب الاستعمال في جميع ما أخرج وهذا يوهم وجوب استعماله في بعضه وإذا جاز إيهام الجميع فإيهام البعض أولى بالجواز، قال:

(مسألة يمتنع العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص إجماعاً والأكثر يكفي بحيث يغلب انتفاؤه، القاضي: لا بد من القطع بانتفائه وكذلك كل دليل مع معارضه، لنا: لو اشترط القطع لبطل العمل بالأكثر، قالوا: ما كثر البحث فيه تفيد العادة القطع وإلا فبحث المجتهد يفيده لأنه لو أريد لاطلع عليه ومنعاً وأسند بأنه قد يجد ما يرجع إليه) أقول: نقل المصنف أن العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص ممتنع إجماعاً ثم اختلفوا في مبلغ البحث فقال الأكثر: يكفي بحث يغلب على النفس ظن انتفاء المخصص، وقال القاضي: لا يكفي ذلك بل لا بد من القطع بانتفائه وهذا الخلاف لا يختص بهذه المسألة بل كل دليل مع معارضة كذلك، **لنا** لو اشترط القطع لبطل العمل بأكثر العمومات المعمول بها اتفاقاً إذ القطع لا سبيل إليه والغاية عدم الوجدان، **قالوا** إن كانت المسألة مما كثر فيها البحث قطعاً ولم يطلع على تخصيص فالعادة قاضية بالقطع بانتفائه إذ لو كان لوجد مع كثرة البحث قطعاً وإن لم يكن مما كثر فيه البحث فبحث المجتهد يوجب القطع بانتفائه لأنه لو أريد بالعام الخاص لاطلع عليه إذ الحكم مع عدم اطلاعه على المخصص هو العموم قطعاً، **الجواب** منع

(١) أخرجه مالك، كتاب: الزكاة، باب: جزية أهل الكتاب والمجوس (الحديث: ٥٤٤).

المقدمتين وهو العلم عادة عند كثرة البحث والعلم بالدليل عند بحث المجتهد وأسند بأنه كثيراً ما يبحث أو يبحث فيحكم ثم يجد ما يرجع به عن حكمه وهو ظاهر، قال:

(الظاهر والمؤوّل الظاهر الواضح وفي الاصطلاح ما دل دلالة ظنية، أما بالوضع كالأسد أو بالعرف كالغائط والتأويل من آل يؤول أي: رجع، وفي الاصطلاح حمل الظاهر على المحتمل المرجوح وإن أردت الصحيح زدت بدليل يصيره راجحاً، الغزالي: احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من الظاهر ويرد أن الاحتمال ليس بتأويل بل شرط وعلى عكسه التأويل المقطوع به) أقول: من أقسام المتن الظاهر والمؤوّل فالظاهر في اللغة هو الواضح ومنه الظهر وفي الاصطلاح ما دل على معنى دلالة ظنية وعلى هذا فالنص وهو ما دل دلالة قطعية قسيم له وقد يفسر بأنه ما دل دلالة واضحة فيكون قسماً منه ثم دلالته الظنية أما بالوضع كالأسد للحيوان المفترس وإما بعرف الاستعمال كالغائط للخارج المستقذر إذ غلب فيه بعد أن كان في الأصل للمكان المطمئن من الأرض، والتأويل مشتق من آل يؤول إذا رجع تقول آل الأمر إلى كذا أي رجع إليه ومآل الأمر مرجعه وفي الاصطلاح حمل الظاهر على المحتمل المرجوح وهذا يتناول التأويل الصحيح والفاسد فإن أردت تعريف التأويل الصحيح زدت في الحد بدليل يصيره راجحاً لأنه بلا دليل أو مع دليل مرجوح أو مساو فاسد، وقال الغزالي: التأويل احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر وهو ضعيف إذ يرد عليه أن الاحتمال ليس بتأويل إنما التأويل هو الحمل عليه والاحتمال شرط له إذ لا يصح حمل اللفظ على ما لا يحتمله ويرد على عكسه التأويل المقطوع به فإنه تأويل ولا يصدق عليه الحد إذ لا يعضده دليل يصير به أغلب على الظن دليل يفيد القطع وهو ضد الظن، قال:

(وقد يكون قريباً فيترجح بأدنى مرجح وقد يكون بعيد فيحتاج إلى الأقوى وقد يكون متعذراً فيرد فمن البعيد تأويل الحنفية قوله عليه الصلاة والسلام لابن غيلان وقد أسلم على عشر نسوة: أمسك أربعاً وفارق سائرهن، أي ابتدىء النكاح أو أمسك الأوائل فإنه يبعد أن يخاطب بمثله متجدد في الإسلام من غير بيان مع أنه لم ينقل تجديد قط وأما تأويلهم قوله عليه الصلاة والسلام لفيروز الديلمي وقد أسلم على أختين: امسك أيتهما شئت، فأبعد لقوله أيتهما ومنها قولهم في فإطعام ستين مسكيناً أي إطعام طعام ستين مسكيناً لأن المقصود دفع الحاجة وحاجة ستين كحاجة واحد في ستين يوماً فجعل المعدوم مذكوراً والمذكور معدوماً مع إمكان قصده لفضل الجماعة وبركتهم وتضافر قلوبهم على الدعاء للمحسن ومنها قولهم في أربعين شاة شاة أي قيمة شاة بما تقدم وهو أبعد إذ يلزم أن لا تجب الشاة وكل معنى إذا استنبط من حكم أبطله باطل ومنها حمل أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل على الصغيرة والأمة والمكاتبة، وباطل أي يؤول إليه غالباً لاعتراض الولي لأنها مالكة لبضعها فكان كبيع سلعة واعتراض الأولياء لدفع نقيصه إن كانت فأبطل ظهور

قصد التعميم بتمهيد أصل مع ظهور أي مؤكدة بما وتكرير لفظ البطلان وحمله على نادر بعيد كاللغز مع إمكان قصده لمنع استقلالها فيما يليق بمحاسن العادات ومنها حملهم لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل على القضاء والنذر لما ثبت عندهم من صحة الصيام بنية من النهار فجعلوه كاللغز فإن صح المانع من الظهور فيطلب أقرب تأويل ومنها حملهم ولذي القربى على الفقراء منهم لأن المقصود سد الخلة ولا خلة مع الغنى فعطلوا لفظ العموم مع ظهور أن القرابة سبب الاستحقاق مع الغنى) أقول: التأويل **ثلاثة أقسام** لأنه قد يكون قريباً فيترجح لقربه بأدنى مرجح وقد يكون بعيداً فيحتاج لبعده إلى المرجح الأقوى ولا يترجح بالمرجح الأدنى وقد يكون متعذراً لا يحتمله اللفظ فلا يكون مقبولاً بل يجب رده والحكم ببطلانه وقد عدّ من تأويلات الحنفية عدة وحكم ببعدها فمنها تأويل قوله ﷺ لغيلان وهو الصحيح في النسخ لابن غيلان وقد أسلم على عشر نسوة: «أمسك أربعاً وفارق سائرهن»[1] قالوا: مؤوّل، إما بأن أمسك أي ابتدىء النكاح وفارق سائرهن أي لا تنكحهن وإما بأن أمسك أربعاً أي الأوائل منهن وفارق سائرهن أي الأواخر ولذلك يرون وجوب تجديد النكاح إن تزوجهن معاً وإمساك الأربع الأوائل إن تزوجهن مرتباً، ويرى أنه يمسك في الصورتين أي أربع شاء بلا تجديد، وجه بعده أن غيلان كان متجدد الإسلام لا يعرف شيئاً من الأحكام حتى يخاطب بغير ظاهر اعتماداً على سبق عمله ولا شك أنه يبعد خطاب مثله بمثله هذا مع أنه لم ينقل تجديد قط لا منه ولا من غيره أصلاً مع كثرة إسلام الكفار المتزوجين ولو كان لنقل قطعاً، ومما يشبه ذلك تأويلهم قوله ﷺ لفيروز الديلمي وقد أسلم على أختين: «أمسك أيتهما شئت وفارق الأخرى»[2] بمثل ما مر وهذا أبعد مما تقدم إذ فيه ما مر من وجهين البعد وهو تجديد إسلامه وعدم نقل التجديد ويختص بثالث وهو التصريح بقوله: أيتهما شئت فدل على إن الترتيب غير معتبر ومنها تأويلهم قوله تعالى: ﴿فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾ [المجادلة: ٤] قالوا: المراد إطعام طعام ستين مسكيناً لأن المقصود دفع الحاجة وحاجة ستين شخصاً كحاجة واحد في ستين يوماً ولا فرق بينهما عقلاً وجه بعده أنه جعل المعدوم وهو طعام ستين مذكوراً بحسب الإرادة والموجود وهو إطعام ستين مسكيناً عدماً بحسب الإرادة مع إمكان أن يكون المذكور هو المراد لأنه يمكن أن يقصد إطعام الستين دون واحد في ستين يوماً لفضل الجماعة وبركتهم وتضافر قلوبهم على الدعاء للحسن فيكون أقرب إلى الإجابة ولعل فيهم مستجاباً بخلاف الواحد ومنها تأويلهم قوله: «في أربعين شاة شاة»[3] قالوا: المراد قيمة شاة لما تقدم أن المقصود دفع الحاجة والحاجة إلى قيمة الشاة كالحاجة إلى الشاة وهذا أبعد مما

---

(١) أخرجه مالك في الموطأ (أمسك منهن)، كتاب: الطلاق، باب: جامع الطلاق (الحديث: ١٠٧١).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه: ٦/ ٥٧ـ٢٤٣.

(٣) أخرجه ابن ماجه، كتاب: الزكاة، باب: صدقة الغنم (الحديث: ١٧٩٥). وأحمد كتاب: الزكاة، باب: مسند أبي سعيد الخدري (الحديث: ١٠٨٨١).

قبله لأنه إذا وجب قيمة الشاة فلا يجب الشاة فيجب أن لا تكون مجزئة وأنها تجزىء اتفاقاً، وأيضاً فيرجع المعنى المستنبط من الحكم وهو دفع الحاجة المستنبط من إيجاب الشاة على الحكم وهو وجوب الشاة بالإبطال وكل معنى إذا استنبط من حكم أبطله فهو باطل لأنه يوجب بطلان اصله المستلزم لبطلانه فيلزم من صحته اجتماع صحته وبطلانه وأنه محال فينتفي صحته فيكون باطلاً، ومنها تأويلهم قوله ﷺ: «أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل»(١) قالوا: المراد بقوله أيما امرأة إنما هي الصغيرة والأمة والمكاتبة، وبقوله: فنكاحها باطل أنه يؤول إلى البطلان غالباً لاعتراض الولي عليه، وإنما قلنا: المراد ذلك لأن المرأة غير من ذكرنا مالكة لبضعها ورضاها هو المعتبر فيصح كبيع سلعة تملكها فإن قيل فكان ينبغي أن لا يجوز للولي الاعتراض كفي بيع السلعة قلنا: اعتراض الأولياء ههنا لدفع نقيصة إن كانت فإن الشهوة مع قصور النظر مظنة للوقوع فيها فإذا علم عدمها بعدم اعتراض الولي فقد حصل المقصود ولا يأتي مثله في السلعة ووجه بعده أنه أبطل ظهور قصد النبي عليه الصلاة والسلام التعميم في كل امرأة بتمهيد أصل من الأصول فإن واضعي القواعد إذا ذكروا حكماً بلا تفصيل يفهم منه قصدهم العموم وجعل ذلك قاعدة كلية وإن لم يكن اللفظ صريحاً في العموم فكيف واللفظ صريح في العموم وهو أي وأيما من صيغ العموم سيما وهي مؤكدة بما فجمله على نادر وهي الصغيرة والأمة والمكاتبة ثم حمل قوله باطل باطل بتكرير لفظ البطلان ثلاث مرات تأكيداً يؤتى به نفياً لاحتمال السهو والتجوّز على نادر أيضاً وهو مصيره إلى البطلان عند اعتراض الولي لنقيصة إن كانت لا شك أنه بعيد ينزل منزلة اللغز ولذلك لو قال السيد لعبده: أكرم أيما امرأة لقيتها، ثم قال: أردت المكاتبة عدّ ملغزاً هذا مع إمكان قصد تعميمه ويكون الغرض منع استقلال المرأة عن نهوضها بنفسها بما لا يليق بمحاسن العادات نهوضها به بنفسها ولا شك أن نكاح نفسها من هذا القبيل يشهد به العرف ولا يمكن إنكاره ومنها تأويلهم قوله ﷺ: «لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل»(٢) قالوا: هو محمول على قضاء الصوم ونذره وإنما حملوه عليه لما ثبت عندهم من صحة الصيام بنية من النهار ووجه بعده أنهم حملوه على النادر فصار أيضاً كاللغز فإن صح المانع من الحمل على الظاهر وهو ما زعموه دليلاً على صحة الصيام بنية من النهار فينبغي أن يطلب له أقرب تأويل مثل نفي الفضيلة، ومنها تأويلهم قوله تعالى: ﴿وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾ [الأنفال: ٤١] فحملوه على الفقراء منهم لأن المقصود منه سد الخلة ولا خلة مع الغنى ووجه بعده أنهم عطلوا لفظ العموم مع ظهور أن القرابة ولو مع الغنى سبب مناسب

---

(١) أخرجه الترمذي، كتاب: النكاح عن رسول الله، باب: ما جاء لا نكاح إلا بولي، (الحديث: ١٠٢١).
وأحمد، كتاب: باقي مسند الأنصار، باب: حديث السيدة عائشة (الحديث: ٢٣٢٣٦).

(٢) أخرجه النسائي، كتاب: الصيام، باب: ذكر اختلاف الناقلين لخبر حفصة (الحديث: ٢٢٩٤).
والدارمي، كتاب: الصوم، باب: من لم يجمع الصيام في الليل.

للاستحقاق، قال:

(وعدّ بعضهم حمل مالك إنما الصدقات للفقراء إلى آخرها على بيان المصرف من ذلك وليس منه لأن سياق الآية قبلها من الرد على لمزهم في المعطين ورضاهم في إعطائهم وسخطهم في منعهم يدل عليه) أقول: حمل مالك قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَـٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَـٰكِينِ﴾ [التوبة: ٦٠] الآية... على أنه لبيان المصرف لا للاستحقاق فعدّه بعض العلماء من ذلك أي من التأويلات البعيدة لكون اللام ظاهراً في الملكية، فقال المصنف: ليس منه لأن سياق الآية قبلها وهو الرد على لمزهم وطعنهم في المعطين ورضاهم عنهم إذا أعطوهم وسخطهم عليهم إذا منعوهم اقتضى بيان المصرف لئلا يتوهم في المعطين أنهم مختارون في الإعطاء والمنع فيندفع اللمز فدل أن ذلك هو المراد وقد يقال إن ذلك يحصل ببيان الاستحقاق أيضاً فلا يصلح صارفاً عن الظاهر، قال:

(المنطوق والمفهوم: الدلالة منطوق وهو ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم بخلافه أي لا في محل النطق) أقول: ومن أقسام المتن المنطوق[1] والمفهوم[2] وذلك أن اللفظ إذا اعتبر بحسب دلالته فقد تكون دلالته بالمنطوق وبالمفهوم، فالمنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق أي يكون حكماً للمذكور وحالاً من أحواله سواء ذكر ذلك الحكم ونطق به أو لا. والمفهوم بخلافه وهو ما دل لا في محل النطق أن يكون حكماً لغير المذكور وحالاً من أحواله وما ههنا مصدرية لتصلح قسماً للدلالة، قال:

(والأول صريح وهو ما وضع اللفظ له وغير الصريح بخلافه وهو ما يلزم عنه فإن قصد وتوقف الصدق أو الصحة العقلية أو الشرعية عليه فدلالة اقتضاء مثل رفع عن أمتي الخطأ والنسيان واسئل القرية وأعتق عبدك عني على ألف لاستدعائه تقدير الملك لتوقف العتق عليه وإن لم يتوقف واقترن بحكم لو لم يكن لتعليله كان بعيداً فتنبيه وإيماء كما سيأتي وإن لم يقصد فدلالة إشارة مثل النساء ناقصات عقل ودين، قيل: وما نقصان دينهن؟ قال عليه الصلاة والسلام: تمكث إحداهن شطر دهرها لا تصلي. فليس المقصود بيان أكثر الحيض وأقل الطهر ولكنه لزم من أن المبالغة في نقصان دينهن تقتضي ذكر ذلك وحمله وفصاله ثلاثون شهراً مع وفصاله في عامين وكذلك ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ﴾ يلزم

---

(١) المنطوق: أن يدلّ اللفظ على معنى في محل النطق واسم كان في قوله أي يكون ضمير ذلك المعنى... [حاشية على المختصر: ج٢، ص١٧١].

(٢) المفهوم ينقسم إلى مفهوم الموافقة، وهو ما كان حكمُ السكوتِ عنه موافقاً لحكم المنطوق فإن كان من قبيل مفهوم الموافقة. كما في تحريم ضربِ الوالدين من تنصيصه على تحريم التأفيف لهما. فحكمُ التحريم، وإن كان شاملاً للصورتين، لكن مع اختلاف جهة الدلالةِ، فثبوته في صورة النطق بالمنطوق، وفي صورة السكوت بالمفهوم. أما مفهوم المخالفة، كما في نفي الزكاة عن المعلوفة، من تنصيصه ﷺ، على وجوب الزكاة في الغنم السائمة. [الإحكام للآمدي: ج٢، ص٣٧٥].

منه جواز الإصباح جنباً ومثله ﴿فَٱلۡـَٰٔنَ بَٰشِرُوهُنَّ﴾ إلي ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ﴾) أقول: المنطوق ينقسم إلى صريح وغير صريح، فالصريح ما وضع اللفظ له فيدل عليه بالمطابقة أو بالتضمن وغيرالصريح بخلافه وهو ما لم يوضع اللفظ له بل يلزم مما وضع له فيدل عليه بالالتزام وغير الصريح ينقسم إلى دلالة اقتضاء وإيماء وإشارة لأنه إما أن يكون مقصوداً للمتكلم أو لا فإن كان مقصوداً للمتكلم فذلك بحكم الاستقراء قسمان، **أحدهما** أن يتوقف الصدق أو الصحة العقلية أو الشرعية عليه وتسمى دلالة اقتضاء، **أما** الصدق نحو رفع عن أمتي الخطأ والنسيان ولو لم يقدر المؤاخذة ونحوها لكان كاذباً لأنهما لم يرفعا، **وأما** الصحة العقلية فنحو ﴿وَسۡـَٔلِ ٱلۡقَرۡيَةَ﴾ إذ لو لم يقدر أهل القرية لم يصح عقلاً لأن سؤال القرية لا يصح عقلاً، **وأما** الصحة الشرعية فنحو قول القائل: أعتق عبدك عني على ألف لأنه يستدعي تقدير الملك أي مملكاً لي على ألف لأن العتق بدون الملك لا يصح شرعاً **وثانيهما** أن يقترن بحكم لو لم يكن للتعليل لكان بعيداً فيفهم منه التعليل ويدل عليه وإن لم يصرح به ويسمى تنبيهاً وإيماء وسيأتي في باب القياس بأقسام مفصلة، وإن لم يكن مقصوداً للمتكلم سمي دلالة إشارة وضرب لها أمثلة فمنها قوله ﷺ في النساء: «إنهن ناقصات عقل ودين» فقيل: وما نقصان دينهن؟ قال: «تمكث إحداهن شطر دهرها لا تصلي»(١) أي: نصف دهرها، فدل على أن أكثر الحيض خمسة عشر يوماً وكذا أقل الطهر، ولا شك أن بيان ذلك غير مقصود لكن يلزم من حيث إنه قصد به المبالغة في نقصان دينهن والمبالغة تقتضي ذكر أكثر ما يتعلق به الغرض فلو كان زمان ترك الصلاة وهو زمان الحيض أكثر من ذلك أو زمان الصلاة وهو زمان الطهر أقل من ذلك لذكره. ومنها قوله تعالى: ﴿وَحَمۡلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهۡرًاۚ﴾ [الأحقاف: ١٥] مع قوله: ﴿وَفِصَٰلُهُۥ فِي عَامَيۡنِ﴾ [لقمان: ١٤] علم منهما أن أقل مدة الحمل ستة أشهر ولا شك أنه ليس مقصوداً في الآيتين بل المقصود في الأولى بيان حق الوالدة وما تقاسيه من التعب في الحمل والفصل، وفي الثانية بيان أكثر مدة الفصال ولكن يلزم منه ذلك كما ترى ومنها قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمۡ لَيۡلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمۡۚ﴾ [البقرة: ١٨٧] الآية... فإن قوله: ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلۡخَيۡطُ ٱلۡأَبۡيَضُ مِنَ ٱلۡخَيۡطِ ٱلۡأَسۡوَدِ مِنَ ٱلۡفَجۡرِۖ﴾ [البقرة: ١٨٧] يعلم منه جواز الإصباح جنباً وعدم إفساده للصوم. ولا شك أنه لم يقصد في الآية ولكن لزم من استغراق الليل بالرفث والمباشرة أنه إلى التطهر يكون جنباً في جزء من النهار قطعاً، قال:

(ثم المفهوم مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة فالأول أن يكون المسكوت موافقاً في الحكم ويسمى فحوى الخطاب ولحن الخطاب كتحريم الضرب من قوله تعالى ﴿فلا تقل لهما أف﴾ وكالجزاء بما فوق المثقال من قوله فمن يعمل مثقال ذرة وكتأدية ما دون القنطار من قوله يؤده إليك وعدم الأجر من لا يؤده إليك وهو تنبيه بالأدنى فلذلك كان في غيره أولى ويعرف

(١) أخرجه البخاري بلفظ: ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للبّ الرجل. كتاب: الزكاة، باب: الزكاة على الأقارب، (الحديث: ١٣٦٩).

بمعرفة المعنى وهو أشد مناسبة في المسكوت) أقول: ما ذكرناه أقسام المنطوق، **وأما** المفهوم فينقسم إلى مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة لأن حكم غير المذكور أما موافق لحكم المذكور نفياً وإثباتاً أو لا، **الأول** مفهوم الموافقة وهو أن يكون المسكوت عنه وهو الذي سماه غير محل النطق موافقاً في الحكم للمذكور وهو ما سماه محل النطق وهذا يسمى فحوى الخطاب ولحن الخطاب وضرب له أمثلة منها قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾ [الإسراء: ٢٣] فعلم من حال التأفيف وهو محل النطق حال الضرب وهو غير محل النطق مع الاتفاق وهو إثبات الحرمة فيهما، ومنها قوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ۝٨﴾ [الزلزلة: ٧-٨] المذكور مثقال ذرة والمسكوت عنه ما فوقه والحكم يتحد وهو الجزاء بهما إذ الرؤية كناية عنه، ومنها قوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ﴾ [آل عمران: ٧٥] فعلم منه تأدية ما دون القنطار، وقوله: ﴿وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ﴾ [آل عمران: ٧٥] فعلم منه عدم تأدية ما فوق الدينار. وقوله هو تنبيه بالأدنى أي مفهوم الموافقة تنبيه بالأدنى على الأعلى فلذلك كان الحكم في غير المذكور أولى منه في المذكور فالجزاء بأكثر من المثقال أشد مناسبة منه بالمثقال والتأدية بالدينار أنسب منه بالقنطار وعدم التأدية بالقنطار أنسب منه بالدينار ولا يمكن معرفة ذلك أعني كون الحكم أشد مناسبة للحكم في المسكوت عنه منه في المذكور إلا باعتبار المعنى المناسب المقصود من الحكم كالإكرام في منع التأفيق وعدم تضييع الإحسان والإساءة في الجزاء والأمانة في أداء القنطار وعدمها في عدم أداء الدينار وقوله: تنبيه بالأدنى أي بالأدنى وهو الأقل مناسبة على الأعلى وهو الأكثر مناسبة وفي المنتهى بالأدنى على الأعلى أو بالأعلى على الأدنى ولا يخفى تقريره، قال:

(ومن ثمة قال قوم: هو قياس جلي، لنا: القطع بذلك لغة قبل شرع القياس وأيضاً فأصل هذا قد يندرج في الفرع مثل لا تعطه ذرة فإنها مندرجة في الذرتين، قالوا: لولا المعنى لما حكم وأجيب بأنه شرطه لغة ومن ثمة قال به النافي للقياس) أقول: ومن أجل أن البعدية باعتبار معنى مناسب قال قوم: إنه قياس جلي وأنه غير سديد، **لنا** أنّا قاطعون بإفادة هذه الصيغ لهذه المعاني قبل شرع القياس وإن من أراد المبالغة قال لا تعطه ذرة وفهم المنع مما فوقها قطعاً مع قطع النظر عن الشرع فلا يكون قياساً شرعياً ولنا أيضاً أن الأصل في القياس لا يكون مندرجاً في الفرع إجماعاً وههنا قد يكون مندرجاً مثل لا تعطه ذرة ويدل على عدم إعطاء الأكثر والذرة داخلة في الأكثر وفي المقدمة الأولى مناقشة قالوا لو قطع النظر عن المعنى المشترك المناسب الموجب للحكم وعن كونه آكد في الفرع لما حكم به ولا معنى للقياس إلا ذاك، **الجواب** أنه شرط لتناوله لغة لا أنه يثبت به الحكم حتى يكون قياساً ولذلك إن كل من لا يقول بحجية القياس فهو قائل به، ولو كان قياساً لما قال النافي للقياس به وقد يقال إن الجلي لم ينكر، قال:

(قد يكون قطعياً كالأمثلة، وظنياً كقول الشافعي في كفارة العمد واليمين الغموس) أقول: مفهوم الموافقة قد يكون قطعياً وهو إذا كان التعليل بالمعنى وكونه أشد مناسبة للفرع قطعيين كالأمثلة المذكورة وقد يكون ظنياً كما إذا كان أحدهما ظنياً كقول الشافعي إذا كان القتل الخطأ يوجب الكفارة فالعمد أولى وإذا كان اليمين غير الغموس يوجب الكفارة فالغموس أولى وإنما قلنا أنه ظني لجواز أن لا يكون المعنى ثمة الزجر الذي هو أشد مناسبة للعمد والغموس بل التدارك والتلافي للمضرة وربما لا يقبلها العمد والغموس لعظمهما، قال:

(مفهوم المخالفة أن يكون المسكوت عنه مخالفاً ويسمى دليل الخطاب وهو أقسام: مفهوم الصفة ومفهوم الشرط مثل وإن كن أولات حمل والغاية مثل حتى تنكح والعدد الخاص مثل ثمانين جلدة وشرطه أن لا تظهر أولوية ولا مساواة في المسكوت عنه فيكون موافقة ولا خرج مخرج الأغلب مثل اللاتي في حجوركم فإن خفتم أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها ولا لسؤال ولا حادثة ولا تقدير جهالة أو خوف أو غير ذلك مما يقتضي تخصيصه بالذكر) أقول: **الثاني** من قسمي المفهوم مفهوم المخالفة وهو أن يكون المسكوت عنه مخالفاً للمذكور في الحكم إثباتاً ونفياً ويسمى دليل الخطاب وهو أقسام: **الأول** مفهوم الصفة مثل في الغنم السائمة زكاة يفهم منه أن ليس في المعلوفة زكاة، **الثاني** مفهوم الشرط مثل: ﴿وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُواْ عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٦] يفهم أنهن إن لم يكن أولات حمل فأجلهن بخلافه، **الثالث** مفهوم الغاية مثل: ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٠] مفهومه أنها إذا نكحت زوجاً غيره تحل، **الرابع** مفهوم العدد الخاص مثل: ﴿فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً﴾ [النور: ٤] فيفهم أن الزائد على الثمانين غير واجب فهذا ما ذكره، ومنه مفهوم الاستثناء مثل لا إله إلا الله، ومفهوم: «إنما مثل إنما الأعمال بالنيات»[1] ومفهوم الحصر مثل العالم زيد ثم ذكر أن شرط مفهوم المخالفة بأقسامه أمور، **الأول** أن لا تظهر أولوية المسكوت عنه بالحكم أو مساواته فيه، وإلا استلزم ثبوت الحكم في المسكوت عنه فكان مفهوم موافقة لا مخالفة، **الثاني** أن لا يكون قد خرج مخرج الأغلب المعتاد مثل ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم﴾ [النساء: ٢٣] فإن الغالب كون الربائب في المحجور ومن شأنهن ذلك فقيد به لذلك لا لأن حكم اللاتي لسن في الحجور بخلافه ومثل قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا ٱفْتَدَتْ بِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٢٩] وذلك أن الخلع غالباً إنما يكون عند خوف أن لا يقوم كل من الزوجين بما أمر الله فلا يفهم منه إن عند عدم الخوف لا يجوز الخلع ومثل قوله ﷺ: «أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل» فإن الغالب أن المرأة إنما تباشر نكاح نفسها عند منع الولي فلا يفهم منه أنها إذا نكحت نفسها بإذن وليها لم يكن باطلاً، **الثالث** أن لا يكون لسؤال سائل عن المذكور ولا لحادثة خاصة بالمذكور

(١) أخرجه البخاري كتاب: بدء الوحي، باب: بدء الوحي، (الحديث: ١). وأبو داود، كتاب: الطلاق، باب: فيما عني به الطلاق والنيات.

ومثل أن يسأل هل في الغنم السائمة زكاة فيقول في الغنم السائمة زكاة أو يكون الغرض بيان ذلك لمن له السائمة دون المعلوفة، **الرابع** أن لا يكون هناك تقدير جهالة بحكم المسكوت عنه وإلا فربما ترك التعرض له لعدم العلم بحاله ولا يكون خوف يمنع عن ذكر حال المسكوت عنه أو غير ذلك مما يقتضي تخصيصه بالذكر فإن وجه الدلالة فيه أن للصفة فائدة وغير التخصيص بالحكم منتف فيدل عليه فإذا ظهرت فائدة أخرى بطل وجه دلالته عليه، قال:

(وأما مفهوم الصفة فقال به الشافعي وأحمد والأشعري والإمام وكثير، ونفاه أبو حنيفة والقاضي والغزالي والمعتزلة والبصري إن كان للبيان كالسائمة أو للتعليم كالتخالف أو كان ما عدا الصفة داخلاً تحتها كالحكم بالشاهدين وإلا فلا المثبتون قال أبو عبيد في لي الواجد يحل عقوبته وعرضه يدل على أن لي من ليس بواجد لا يحل عقوبته وفي معطل الغني ظلم مثله وقيل له في قوله عليه الصلاة والسلام خير له من أن يمتلىء شعر المراد الهجاء أو هجاء الرسول ﷺ، فقال: لو كان كذلك لم يكن لذكر الامتلاء معنى لأن قليله كذلك فألزم من تقدير الصفة المفهوم، وقال به الشافعي رحمه الله وهما عالمان بلغة العرب فالظاهر فهمهما ذلك لغة، قالوا: بنيا على اجتهادهما وأجيب بأن اللغة تثبت بقول الأئمة من أهل اللغة ولا يقدح فيها التجويز وعورض بمذهب الأخفش وأجيب بأنه لم يثبت كذلك ولو سلم فما ذكرناه أرجح ولو سلم فالمثبت أولى وأيضاً لو لم يدل على المخالفة لم يكن لتخصيص محل النطق بالذكر فائدة وتخصيص آحاد البلغاء بغير فائدة ممتنع، فالشارع أجدر اعترض لا يثبت الوضع بما فيه من الفائدة وأجيب بأنه يعلم بالاستقراء إذا لم تكن للفظ فائدة سوى واحدة تعينت وأيضاً ثبتت دلالة التنبيه بالاستبعاد اتفاقاً فهذا أولى واعترض بمفهوم اللقب وأجيب بأنه لو أسقط لاختل الكلام فلا مقتضى للمفهوم فيه واعترض بأن فائدته تقوية الدلالة حتى لا يتوهم تخصيص وأجيب بأن ذلك فرع العموم ولا قائل به وإن سلم في بعضها خرج فإن الفرض أنه لا شيء يقتضي تخصيصه سوى المخالفة واعترض بأن فائدته ثواب الاجتهاد بالقياس فيه وأجيب بأنه بتقدير المساواة يخرج وإلا اندراج) أقول: قد عرفت أقسام المفهوم جملة وهذا تفصيلها فأما مفهوم الصفة فقال به الشافعي وأحمد والأشعري وكثير من العلماء ونفاه أبو حنيفة والقاضي والغزالي والمعتزلة وقال به أبو عبدالله البصري في ثلاث صور دون ما عداها، **إحداها** أن يكون ذكره للبيان كما قال: «خذ من غنمهم صدقة» ثم بينه بقوله: «الغنم السائمة فيها زكاة»، **وثانيها** أن يكون للتعلم وتمهيد القاعدة كخبر التخالف وهو قوله: «إن تخالف المتبايعان في القدر أو في الصفة فليتحالفا وليترادّا»، **وثالثها** أن يكون ما عدا الصفة داخلاً فيما له الصفة مثل أن يقول احكم بشاهدين والشاهد الواحد داخل فيه فيدل على عدم الحكم به، **لنا** أن أبا عبيد لما سمع قوله عليه السلام: «لي الواجد يحل عقوبته

وعرضه»[1] أي: مطل الغني يحل حبسه ومطالبته، قال: هذا يدل على أن لي غير الواجد لا يحل عقوبته وعرضه ولما سمع قوله: «مطل الغني ظلم»[2] قال: يدل على أن مطل غير الغني ليس بظلم وقيل له في قوله عليه الصلاة والسلام: «لأن يمتلىء بطن الرجل قيحاً خير من أن يمتلىء شعراً»[3] المراد بالشعر ههنا الهجاء مطلقاً أو هجاء الرسول خاصة فسمعه فقال: لو كان كذلك لم يكن لذكر الامتلاء معنى لأن قليله وكثيره سواء فيه فجعل الامتلاء من الشعر في قوة الشعر الكثير يوجب ذلك ففهم منه أن غير الكثير ليس كذلك فاحتج به فقد ألزم من تقدير الصفة المفهوم فكيف من التصريح بها هذا وقد قال الشافعي بمفهوم الصفة وهما عالمان بلغة العرب فالظاهر فهمهما ذلك لغة ولو لم يفده لغة لما فهم منه فظهر إفادته لغة وهو المطلوب، واعترض عليه بأنّا لا نسلم فهمهما ذلك لغة لجواز أن يبنيا على اجتهادهما، **الجواب** أن أكثر اللغة إنما يثبت بقول الأئمة رضي الله عنهم أجمعين معناه كذا وهذا التجويز قائم فيه وأنه لا يقدح في إفادته الظن ولو كان قادحاً لما ثبت مفهوم شيء من اللغات واعترض عليه أيضاً بالمعارضة بمذهب الأخفش فأنه نفاه مع كونه عالماً بالعربية فدل أنه ليس من مفهوم اللغة، **الجواب** أنه لم يثبت نفي الأخفش له كما ثبت إثبات أبي عبيد والشافعي له فإن أبا عبيد قد كرر ذلك في مواضع كما علمت فصار القدر المشترك مستفيضاً والشافعي روى عنه أصحاب مذهبه مع كثرتهم والمخالفون له ولا كذلك الأخفش ولو سلم فمن ذكرناه وهو أبو عبيد والشافعي ارجح من الأخفش لأنهما اثنان أعظم منه في العلم والشهرة ولو سلم فهما يشهدان بالإثبات وهو يشهد بالنفي والمثبت أولى بالقبول من النافي لأنه إنما ينفي لعدم الوجدان وأنه لا يدل على عدم الوجود إلا ظناً والمثبت يثبت للوجدان وأنه يدل على الوجود قطعاً، **ولنا** أيضاً لو لم يدل على أن المراد مخالفة المسكوت عنه للمذكور في الحكم لما كان لتخصيص المذكور بالذكر فائدة إذ الفرض عدم فائدة غيره واللازم باطل لأنه لا يستقيم أن يثبت تخصيص آحاد البلغاء بغير فائدة فكلام الله ورسوله أجدر. واعترض بأنه إثبات لوضع التخصيص لنفي الحكم عن المسكوت عنه بما فيه من الفائدة وأنه باطل لأنه لا يثبت الوضع بما فيه من الفائدة وإنما يثبت بالنقل، **الجواب** لا نسلم أنه إثبات الوضع بالفائدة بل يثبت بطريق الاستقراء عنهم إن كل ما ظن أن لا فائدة للفظ سواه تعينت لأن تكون مرادة وهذه كذلك فاندرج في القاعدة الكلية الاستقرائية فكان إثباته

---

(١) أخرجه النسائي، كتاب: البيوع، باب: مطل الغني، (الحديث: ٤٦١). وأحمد كتاب: مسند الشاميين، باب: حديث الشريد بن سويد الثقفي، (الحديث: ١٧٢٦٧).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب: الحوالات، باب: الحوالة، وهل يرجع في الحوالة؟ (الحديث: ١٢٥). ومسلم كتاب المساقاة، باب: تحريم مطل الغني، (الحديث: ٢٩٢٤).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه بلفظ: لأن يمتلىء جوف أحدكم ٨/ ٤٥.

بالاستقراء لا بالفائدة وأنه يفيد الظهور فيه فيكتفي به. ولنا أيضاً: أنه ثبت دليل التنبيه والإيماء وهو إن يذكر ما لو لم يرد به التعليل لكان بعيداً والمفهوم لو لم نثبته لزم أن لا يكون الكلام مفيداً ولا شك أن البعد أخف محذوراً من عدم الإفادة فإذا أثبتنا التنبيه حذراً من لزوم البعيد فلأن نثبت المفهوم حذراً من لزوم غير المفيد أجدر واعترض عليه بمفهوم اللقب إذ يجيء فيه مثل ذلك وهو أنه لو لم يثبت به نفي الحكم عما عداه لم يكن مفيداً فيلزم أن يعتبر وليس بمعتبر اتفاقاً، **الجواب** أن اللقب لو أسقط لاختل الكلام فذكر لعدم الاختلال وهو أعظم فائدة فلم يصدق أنه لو لم يثبت المفهوم لم يكن ذكره مفيداً وهو المقتضى لإثبات المفهوم فتنتفي دلالته على المفهوم واعترض أيضاً بأنَّا لا نسلم أنه لولا التخصيص فلا فائدة بل فائدته تقوية دلالته على المذكور لئلا يتوهم خروجه على سبيل التخصيص فإنه لو قال في الغنم زكاة جاز أن يكون المراد المعلوفة تخصيصاً فلما ذكر السائمة زال الوهم، **الجواب** أن ذلك فرع عموم مثل الغنم في قوله: «في الغنم السائمة زكاة» حتى يكون معناه في الغنم سيما السائمة زكاة وذلك مما لم يقل به أحد فيجب رده ولو سلم العموم في بعض الصور كان خارجاً عن محل النزاع لأن النزاع فيما لا شيء يقتضي التخصيص سوى مخالفة المسكوت عنه للمذكور ودفع وهم التخصيص فائدة سواها واعترض أيضاً أن فائدته ثواب الاجتهاد بالقياس وهو إلحاق المسكوت عنه بالمذكور بمعنى جامع وهذه أيضاً فائدة فلا يتعين التخصيص **الجواب** أنه بتقدير المساواة في المعنى المقتضى للحكم يخرج عن محل النزاع إذ قد شرطنا عدم المساواة والرجحان، **وأما** إذا لم يساو فيندرج في قولنا لا فائدة سوى التخصيص فينتفي ما ذكرتم ويتعين التخصيص فائدة، قال:

(واستدل لو لم يكن للحصر لزم الاشتراك إذ لا واسطة وليس للاشتراك باتفاق وأجيب أن عنى السائمة فليس محل النزاع وإن عنى إيجاب الزكاة فيها فلا دلالة له على واحد منهما. الإمام: لو لم يفد الحصر لم يفد الاختصاص به دون غيره لأنه معناه، والثانية معلومة وهو مثل ما تقدم فأنه إن عنى لفظة السائمة فليس محل النزاع وإن عنى الحكم المتعلق بها فلا دلالة له على الحصر ويجريان معاً في اللقب وهو باطل واستدل بأنه لو قيل الفقهاء الحنفية أئمة فضلاء لنفرت الشافعية ولولا ذلك ما نفرت، وأجيب بأن النفرة من تركهم على الاحتمال كما تنفر من التقديم أو لتوهم المعتقدين ذلك واستدل بقوله تعالى ﴿إن تستغفر لهم سبعين مرة﴾ فقال عليه الصلاة والسلام لأزيدن على السبعين ففهم أن ما زاد بخلافه، والحديث صحيح. وأجيب بمنع فهم ذلك لأنها مبالغة فتساويا أو لعله باق على أصله في الجواز فلم يفهم منه واستدل بقول يعلى بن أمية لعمر: ما بالنا نقصر وقد أمنا وقد قال الله تعالى: ﴿فليس عليكم﴾ الآية... فقال عمر: تعجبت بما تعجبت منه فسألته عليه الصلاة والسلام فقال: «إنما هي صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته» ففهما نفي القصر حال عدم الخوف وأقر عليه الصلاة والسلام عمر وأجيب بجواز أنهما استصحبا وجوب الإتمام فلا

يتعين واستدل بأن فائدته أكثر فكان أولى تكثيراً للفائدة وإنما يلزم من جعل تكثير الفائدة يدل على الوضع وما قيل من إنه دور لأن دلالته تتوقف على تكثير الفائدة وبالعكس يلزمهم في كل موضع وجوابه أن دلالته تتوقف على تعقل تكثير الفائدة عندها لا على حصول الفائدة واستدل لو لم يكن مخالفاً لم يكن السبع في قوله عليه الصلاة والسلام: «طهور إناء أحدكم إذا ولغ الكلب فيه أن يغسله سبعاً» مطهرة، لأن تحصيل الحاصل محال وكذلك خمس رضعات يحرمن) أقول: قد استدل على المذهب المختار بوجوه ضعيفة ها هي نذكرها استدل بأنه لو لم يكن ظاهراً للحصر لزم الاشتراك أعني اشتراك المسكوت عنه والمذكور في الحكم واللازم منتف، **أما** الملازمة فلعدم الواسطة بين الاختصاص والاشتراك فإنه يثبت الحكم في المذكور قطعاً فإن لم يثبت في المسكوت عنه فهو الاختصاص وإن ثبت فهو الاشتراك وهذا ترديد بين النفي والإثبات فلا واسطة بينهما، **وأما** انتفاء اللازم فلأنه ليس للاشتراك اتفاقاً غايته أنه محتمل **الجواب** إن عنى بالحصر أن السائمة انتفى عن المعلوفة فمسلم لكنه غير محل النزاع وإن عنى به أن إيجاب الزكاة في السائمة انتفى عن المعلوفة فلا نسلم أن اللفظ لو لم يدل عليه لتعين ثبوت الاشتراك لأنه لم يتعرض لأحدهما لا بنفي ولا بإثبات فلا دلالة له على أحدهما، **والحاصل** أنه يلزم من عدم الاختصاص الاشتراك ولا يلزم من عدم إفادة الاختصاص الاشتراك وإفادته له والإمام قد ذكر ما هو قريب مما تقدم وهو أنه لو لم يفد الحصر لم يفد الاختصاص به دون غيره واللازم منتف أما الملازمة فإذ لا معنى للحصر فيه إلا اختصاصه به دون غيره فإذا لم يحصل لم يحصل **وأما** انتفاء اللازم فللعلم الضروري أنه يفيد اختصاص الحكم بالمذكور وهذا مثل ما تقدم، **والجواب** فإنه إن عنى مثل لفظ السائمة وأنه منتف في المعلوفة فهو غير محل النزاع وإن عنى ما يتعلق بالسائمة من الحكم وأنه منتف في المعلوفة فهو ممنوع بل لا دلالة للفظ عليه إثباتاً أو نفياً ولا يلزم من لزوم أحد الأمرين دلالة اللفظ على أحدهما والأولى أن يقال إن أراد به اختصاص الحكم النفسي فلا نزاع فيه وإن أراد اختصاص متعلقه فممنوع إذ لا يلزم من عدم الحكم فيه الحكم بالعدم فيه ثم إن الدليلين كليهما منقوضان بمفهوم اللقب فإنهما يجريان فيه مع بطلانه اتفاقاً بيانه أن يقال: اللقب لو لم يكن للحصر لكان للاشتراك واللازم باطل ولو لم يفد الحصر لم يفد الاختصاص وأنه يفيده قطعاً واستدل أيضاً بأنّا نعلم أنه إذا قيل الفقهاء الحنفية فضلاء ولا مقتضى للتخصيص مما تقدم نفرت الشافعية ولولا فهمهم نفي الفضل عن غيرهم لما نفروا **والجواب** لا نسلم الملازمة بل النفرة أما للتصريح بغيرهم وتركهم على الاحتمال كما ينفر من التقديم في الذكر لاحتمال أن يكون للتفضيل وإن جاز أن يكون لغيره وأما لتوهم المعتقدين لإفادة النفي عن الغير قصد ذلك في الصورة المذكورة فنفروا عن أن تذكر عبارة يتوهم منها بعض الناس نفي الفضل عنهم أو أن النفرة إنما هو للمعتقدين ذلك بحسب اعتقادهم وأنه توهم واستدل أيضاً بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اَسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ أَوۡ لَا تَسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ إِن تَسۡتَغۡفِرۡ

لَهُمۡ سَبۡعِينَ مَرَّةٗ فَلَن يَغۡفِرَ ٱللَّهُ لَهُمۡۚ﴾ [التوبة: ٨٠] فقال ﷺ: «لأزيدن على السبعين» دل أنه ﷺ فهم منه أن ما زاد على السبعين حكمه بخلاف السبعين وذلك مفهوم العدد وكل من قال به قال بمفهوم الصفة فيثبت مفهوم الصفة والحديث صحيح لا قدح في رواته، **الجواب** منع فهم ذلك لأن ذكر السبعين للمبالغة وما زاد على السبعين مثله في الحكم وهو مبادرة عدم المغفرة فكيف يفهم منه المخالفة ولعله عليه الصلاة والسلام علم أنه غير مراد ههنا بخصوصه سلمناه لكن لا نسلم فهمه منه ولعله باق على أصله في الجواز إذ لم يتعرض له بنفي ولا إثبات والأصل جواز الاستغفار للرسول وكونه مظنة الإجابة ففهم من حيث إنه الأصل لا من التخصيص بالذكر واستدل أيضاً بقول يعلى بن أمية لعمر: ما بالنا نقصر من الصلاة وقد أمّنا وقد قال الله تعالى: ﴿فَلَيۡسَ عَلَيۡكُمۡ جُنَاحٌ أَن تَقۡصُرُواْ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنۡ خِفۡتُمۡ﴾ [النساء: ١٠١] فقال عمر رضي الله عنه: «عجبت مما عجبت منه فسألت النبي ﷺ فقال: صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته»[١] وجه الاستدلال أنهما ما فهما من تقييد قصر الصلاة بحال الخوف عدم قصرها عند عدم الخوف، وأقر الرسول عليه الصلاة والسلام عمر عليه ولولا إفادته له لغة لما فهماه، ولما أقرّه الرسول عليه الصلاة والسلام، **الجواب** لا نسلم أنهما فهما منه لجواز أنهما حكما بذلك باستصحاب الحال في وجوب إتمام الصلاة وذلك لأن الأصل الإتمام وخولف في الخوف بالآية فبقي في غيره فلا يعدل عنه إلا لدليل وإذا جاز ذلك لم يتعين أن يكون الفهم منه فلا تقوم به حجة فيه، واعلم أن هذا مفهوم الشرط لا الصفة ولعل الغرض منه إلزام من لا يفصل بينهما واستدل أيضاً بأن إفادته للتخصيص تقضي إلى تكثير الفائدة فإن إثبات المذكور ونفي غيره أكثر فائدة من إثبات المذكور وحده وكثرة فائدته ترجح المصير إليه لأنه ملائم لغرض العقلاء وهذا إنما يلزم من جعل تكثير الفائدة دالاً على الوضع وقد علمت أنّا لا نقول به فلا يلزمنا وقد اعترض عليه بأن دلالته على النفي عن الغير حينئذ تتوقف على تكثير الفائدة إذ به تثبت وإنما يحصل تكثير الفائدة بدلالته على النفي عن الغير وذلك دور ظاهر، **الجواب** أن هذا لازم في كل موضع يثبت الشيء لفائدة سواء كان وصفاً أو حكماً شرعياً أو غيرهما فيجب أن لا يثبت الشيء لفائدة أصلاً فتنتفي المقاصد والحكم وأنه ظاهر البطلان، **وجوابه** الذي تنحل به الشبهة أن حصول الفائدة الموقوف والموقوف عليه ليس بواحد وإن اتحدا لفظاً فلا دور وذلك أن المتوقف عليه الدلالة على تكثير الفائدة عقلاً وهو أن يعقل أنه لو دل لكثرت الفائدة لا على تكثير الفائدة عيناً وهو حصول الفائدة في الواقع والمتوقف على الدلالة هو تكثير الفائدة عيناً لا عقلاً أي حصولها في الواقع لا تعقل حصولها عنده واستدل أيضاً لو لم يكن المسكوت عنه مخالفاً للمذكور في الحكم ففي نحو قوله ﷺ:

(١) أخرجه مسلم، كتاب: صلاة المسافرين وقصرها، باب: صلاة المسافرين وقصرها (الحديث: ١١٠٨). والترمذي: كتاب: تفسير القرآن عن رسول الله، باب: ومن سورة النساء. (الحديث: ٢٩٦٠).

«طهور إناء أحدكم إذا ولغ الكلب فيه أن يغسله سبعاً إحداهن بالتراب»[1] يلزم أن لا تكون السبع مطهرة لأن الطهارة إذا حصلت بدون السبع فلا تحصل بالسبع لأنه تحصيل الحاصل، وإنه محال وكذلك في قوله عليه السلام: «خمس رضعات يحرمن»[2] يلزم أن لا يكون الخمس محرمة لأن الحرمة تحصل بدون الخمس فلا تحصل بالخمس لأنه تحصيل الحاصل، قال:

(النافي لو ثبت لثبت بدليل وهو عقلي ونقلي الخ. . . وأجيب بمنع اشتراط التواتر والقطع بقبول الآحاد كالأصمعي والخليل وأبي عبيد وسيبويه، قالوا: لو ثبت لثبت في الخبر وهو باطل لأن من قال في الشام الغنم السائمة لم يدل على خلافه قطعاً وأجيب بالتزامه وبأنه قياس ولا يستقيمان والحق الفرق بأن الخبر وإن دل على أن المسكوت عنه غير مخبر به فلا يلزم أن لا يكون حاصلاً بخلاف الحكم إذ لا خارجي له فيجري فيه ذلك، قالوا: لو صح لما صح أدّ زكاة السائمة والمعلوفة كما لا يصح لا تقل له أف واضربه لعدم الفائدة والتناقض وأجيب بأن الفائدة عدم تخصيصه ولا تناقض في الظواهر، قالوا: لو كان لما ثبت خلافه للتعارض والأصل عدمه وقد ثبت في نحو لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة أجيب بأن القاطع عارض الظاهر فلم يقو ويجب مخالفة الأصل بالدليل) أقول: هذه أدلة النافين للمفهوم، قالوا **أولاً** لو ثبت المفهوم لثبت بدليل ولا دليل لأنه أما عقلي ولا مدخل له في مثله وأما نقلي أما متواتر فكان يجب أن لا يختلف فيه **وأما** آحاد وأنه لا يفيد في مثله لأن المسألة أصولية، **الجواب** منع اشتراط التواتر وعدم إفادة الآحاد في مثله وإلا امتنع العمل بأكثر أدلة الأحكام لعدم التواتر في مفرداتها وأيضاً فإنّا نقطع أن العلماء في الأعصار والأمصار كانوا يكتفون في فهم معاني الألفاظ بالأحاد كنقلهم عن الأصمعي والخليل وأبي عبيد وسيبويه، قالوا **ثانياً** لو ثبت المفهوم لثبت في الخبر واللازم باطل أما الملازمة فلأن الذي به ثبت في الأمر وهو الحذر من عدم الفائدة قائم في الخبر وأما انتفاء اللازم فلأنه لو قال في الشام الغنم السائمة لم يدل على عدم المعلوفة بها وهو معلوم من اللغة والعرف قطعاً، وقد **أجيب** عنه **بجوابين أحدهما** منع انتفاء اللازم فإنّا نلتزم أن الخبر فيه مثل الأمر وما ذكرتم من المثال ظاهر في نفي المعلوفة بها إلا لدليل، **ثانيهما** أنه قياس للخبر على الأمر والقياس في اللغة لا يصح وهذان الجوابان لا يستقيمان **فالأول** لأنه مكابرة **والثاني** لما مر أن مثله استقرائي لا قياسي، **والجواب** الحق أن الخبر وإن دل أن المسكوت عنه غير مخبر به فلا يلزم أن لا يكون حاصلاً

---

(١) أخرجه مسلم، كتاب: الطهارة، باب: حكم ولوغ الكلب، (الحديث: ٤١٨). والنسائي، كتاب: الطهارة، باب: سؤر الكلب، (الحديث: ٦٤).

(٢) أخرجه الترمذي، كتاب: الرضاع، باب: ما جاء في تحريم المصة ولا المصتان. (الحديث: ١٠٧٠) وأبو داود، كتاب: النكاح فيمن حرم به. (الحديث: ١٧٦٤).

في الخارج بخلاف الحكم فإنه لا خارجي له حتى يجري فيه ذلك فإن وجوب الزكاة هو نفس قوله أوجبت فإذا انتفى هذا القول فيه فقد انتفى وجوب الزكاة فيه، قال: وهذا دقيق لكنه رجوع إلى نفي المفهوم وكونه سكوتاً وعدم حكم وتعرض وهو بعينه مذهب الخصم، قالوا **ثالثاً** لو صح القول بالمفهوم لما صح أن يقال أدّ زكاة الغنم السائمة والغنم المعلوفة لا مجتمعاً ولا متفرقاً واللازم ظاهر البطلان بيان الملازمة إن وزانه في منافاة مفهوم كل لمنطوق الآخر وزان قولك في مفهوم الموافقة لا تقل له أف واضربه، ولا شك أن ذلك غير جائز فكذا هذا وإنما لم يجز ذلك **لوجهين**: **أحدهما** أن المنطوقين مع المفهومين متعارضان والمنطوق أقوى من المفهوم فيندفع المفهومان فلا يبقى لذكر القيدين فائدة إذ فائدة التقييد المفهوم ويكون بمثابة قولك أدّ زكاة الغنم فيضيع ذكر السائمة والمعلومة بخصوصهما، **ثانيهما** أنه تناقض فإن مفهوم كل مناقض لمنطوق الآخر، **الجواب** لا نسلم أنه كمفهوم الموافقة لقطعية ذلك وظنية هذا، **وأما** ما ذكرت في بيانه فالجواب عن الأول أن الفائدة في ذكر القيدين عدم تخصيص أحدهما عن العام ظاهر في تناول الخاصين ويمكن إخراج أحدهما عنه تخصيصاً له وإذا ذكرهما بالنصوصية لم يمكن ذلك وعن الثاني أنه لا تناقض في الظواهر مع إمكان الصرف عن معانيها لدليل ودفع التناقض أقوى دليل عليه، قالوا **رابعاً** لو كان المفهوم حقاً لما ثبت خلاف المفهوم واللازم باطل، **أما** الملازمة فلأنه يلزم التعارض بين المفهوم ودليل خلافه والأصل عدم التعارض، **وأما** انتفاء اللازم فلأنه قد ثبت في نحو لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة إذ مفهومه عدم النهي عن القليل منه والنهي ثابت في القليل والكثير **الجواب** لا نسلم الملازمة قولك يلزم التعارض ممنوع بل القاطع يقع في مقابلة الظاهر فلا يقوى الظاهر للمعارضة فلا يقع تعارض من الطرفين سلمنا لكن التعارض وإن كان خلاف الأصل وجب المصير إليه عند قيام الدليل كما أن الأصل البراءة ويخالفها بالدليل وهو أكثر من أن يحصى واعلم أنه قد يورد هذا على وجه يندفع الجوابان وهو أنه لو كان المفهوم ثابتاً لزم التعارض عند المخالفة وهو خلاف الأصل وأما إذا لم يثبت لم يلزم وما يفضي إلى خلاف الأصل مرجوح إلا لدليل يدل عليه فإن أقام عليه دليلاً صح دليلنا فكان ذلك معارضة، قال:

(وأما مفهوم الشرط فقال به بعض من لا يقول بالصفة والقاضي وعبد الجبار والبصري على المنع للقائل به ما تقدم وأيضاً يلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط وأجيب قد يكون سبباً قلنا أجدر إن قيل بالاتحاد والأصل عدمه إن قيل بالتعدد وأورد إن أردن تحصناً وأجيب بالأغلب وبمعارضة الإجماع) أقول: مفهوم الشرط أقوى من مفهوم الصفة فكل من قال بمفهوم الصفة قال به، وقد قال به بعض من لا يقول بمفهوم الصفة، والقاضي وعبد الجبار والبصري من المانعين لمفهوم الصفة على المنع من مفهومه أيضاً للقائل به ما تقدم في مفهوم الصفة من مقبول ومزيف فتنقل إلى ههنا بعينها وله أيضاً دليل يختص به وهو أنه إذا ثبت

كونه شرطاً لزم من انتفائه انتفاء المشروط فإن ذلك هو معنى الشرط وربما يقال هو شرط لإيقاع الحكم لا لثبوته، وقد اعترض عليه بأنه لا يتعين أن يكون شرطاً لجواز استعمال أن في السببية بل غلبته فيها اتفاقاً، **الجواب** لا يضرنا ذلك سواء قلنا بوجوب اتحاد السبب أو بجواز تعدده أما إن قلنا بالاتحاد فلأنه إذا انتفى انتفى المسبب لامتناع المسبب بدون سببه بل مع عدم السبب أجدر بالانتفاء من المشروط لانتفاء شرطه مع وجود السبب وأما إن قلنا بجواز التعدد فلأن الأصل عدم غيره وإن جاز فإذا انتفى فقد انتفى السبب مطلقاً فينتفي المسبب، وقد اعترض عليه بإيراد نقض وهو قوله تعالى: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾ [النور: ٣٣] فلو ثبت مفهوم الشرط لثبت جواز الإكراه عند عدم إرادة التحصن والإكراه عليه غير جائز بحال من الأحوال إجماعاً، **الجواب أولاً** أنه مما خرج مخرج الأغلب إذ الغالب أن الإكراه يكون عند إرادة التحصن ولا مفهوم في مثله كما عرفت، **وثانياً** أن المفهوم اقتضى ذلك وقد انتفى لمعارض أقوى منه وهو الإجماع، وقد **يجاب** عنه بأنه يدل على عدم الحرمة عند عدم الإرادة وأنه ثابت إذ لا يمكن الإكراه حينئذ لأنهن إذا لم يردن التحصن لم يكرهن البغاء والإكراه إنما هو إلزام فعل مكروه وإذا لم يمكن لم يتعلق به التحريم لأن شرط التكليف الإمكان ولا يلزم من عدم التحريم الإباحة، قال:

(مفهوم الغاية قال به بعض من لا يقول بشرط كالقاضي وعبد الجبار للقائل به ما تقدم وبأن معنى صوموا إلى أن تغيب الشمس آخره غيبوبة الشمس فلو قدر وجوب بعده لم يكن آخراً) أقول: مفهوم الغاية أقوى من الشرط فقال به كل من قال بمفهوم الشرط وبعض من لم يقل به كالقاضي وعبد الجبار، ومنعه البعض من الفقهاء، **واحتج** القائل به بما تقدم في الصفة وبوجه يخصه، وهو أن قول القائل صوموا إلى أن تغيب الشمس معناه آخر وجوب الصوم غيبوبة الشمس، فلو قدرنا ثبوت الوجوب بعد أن غابت الشمس لم تكن الغيبوبة آخراً وهو خلاف المنطوق، وقد يقال: الكلام في الآخر نفسه لا فيما بعد الآخر ففي قوله: ﴿إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦] المرافق آخر وليس النزاع في دخول ما بعد المرفق، قال:

(وأما مفهوم اللقب فقال به الدقاق وبعض الحنابلة وقد تقدم وأيضاً فإنه كان يلزم من محمد رسول الله وزيد موجود وأشباهه ظهور الكفر واستدل بأنه يلزم منه إبطال القياس لظهور الأصل في المخالفة، وأجيب بأن القياس يستلزم التساوي في المتفق عليه فلا مفهوم فكيف ههنا؟ قالوا: لو قال لمن يخاصمه ليست أمي بزانية ولا أختي تبادر نسبة الزنا إلى أم خصمه وأخته ووجب الحد عنه مالك وأحمد، قلنا: من القرائن لا مما نحن فيه) أقول: مفهوم اللقب وهو نفي الحكم عما لم يتناوله الاسم مثل في الغنم زكاة فينتفي من غير الغنم قد منعه الجمهور، وقال به أبو بكر الدقاق وبعض الحنابلة وقد تقدم أن المفهوم إنما يعتبر لتعينه فائدة لأجل أن لا فائدة غيره واللقب قد انتفى فيه المقتضى لاعتبار المفهوم إذ لو طرح لاختلّ الكلام، **ولنا** أيضاً أنه كان يلزم من قولنا محمد رسول الله ﷺ ظهور الكفر لأن

مفهومه نفي رسالة غيره من الأنبياء وكذا من قولنا: العالم موجود وزيد موجود أو بكر عالم أو قادر إذ يفهم منه نفي هذه الصفات عن الغير فيلزم نفيها عن الله تعالى بل كان زيد موجود ظاهراً كذبه واللوازم باطلة إجماعاً. واستدل بأن القول بمفهوم اللقب يلزم منه إبطال القياس والقياس حق والمفضي إلى إبطال الحق باطل فيكون القول بمفهوم اللقب باطلاً، بيان اللزوم إن النص الدال على حكم الأصل إن تناول الفرع ثبت الحكم فيه بالنص وإلا دل على انتفاء الحكم فيه فكان إثباته بالقياس قياساً في مقابلة النص فلا يعتبر، **الجواب** أن القياس يستدعي مساواة فرع الأصل في المعنى الذي أثبت له الحكم وإذا حصل ذلك دل على الحكم في الفرع مفهوم الموافقة وبطل مفهوم المخالفة كما علمت هذا في الصفة والشرط مما هو أقوى، وقد اتفق على حقيقة مفهومه فكيف في اللقب وهو الأضعف المختلف فيه، وقد أنكره كثير ممن أثبت ذلك **والحاصل** أن موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم اللقب اتفاقاً فإذا لم يجتمعا في محل فكيف يدفع القياس، قالوا: لو قال لمن يخاصمه ليست أمي بزانية ولا أختي تبادرت منه إلى الفهم نسبة الزنا إلى أم الخصم وأخته ولذلك وجب عليه الحد عند مالك وأحمد. ولولا مفهوم اللقب لما تبادر ذلك، **الجواب** أن ذلك مفهوم من القرائن الحالية وهي الخصام وإرادة الإيذاء والتقبيح فيما يورد فيه غالباً وليس مما نحن فيه من المفهوم الذي يكون اللفظ ظاهراً فيه لغة، قال:

(وأما الحصر بإنما فقيل: لا يفيد، وقيل: منطوق، وقيل: مفهوم. الأول: إنما زيد قائم بمعنى إن زيداً قائم والزائد كالعدم. الثاني: إنما إلٰهكم الله، بمعنى: ما إلٰهكم إلا الله وهو المدعي. وأما مثل: إنما الأعمال وإنما الولاء فضعيف لأن العموم فيه لغيره فلا يستقيم لغير المعتق ولاء ظاهراً) أقول: مفهوم إنما هو نفي غير المذكور في الكلام آخراً مثل: إنما زيد قائم، وإنما العالم زيد، وإنما ضرب زيد عمراً يوم الجمعة أمام الأمير قائماً. وقد اختلف فيه، فقيل: لا يفيد الحصر فهو إن وما مؤكدة فقولك إنما أنت نذير في قوة أنك نذير وقيل يفيده بالمنطوق فلا فرق بين إنما أنت نذير وبين ما أنت إلا نذير، وقيل يفيده بالمفهوم. قال **الأول** وهو القائل بأنه لا يفيده: لا فرق بين أن زيداً قائم وإنما زيد قائم وما ههنا زائدة فهي كالعدم، وقال **الثاني** وهو القائل بأنه يفيده بالمنطوق: لا فرق بين إنما إلٰهكم الله وبين لا إلٰه لكم إلا الله وكلاهما تقرير المدعي وإعادته بعبارة أوضح استدلال والمنع عليهما ظاهر وقد يحتج في إفادته للحصر بمثل: «إنما الأعمال بالنيات»، «إنما الولاء لمن أعتق»[1]. إذ يتبادر منه عدم صحة العمل بلا نية وعدم الولاء لغير المعتق، **الجواب أن** الحصر نشأ من عموم الأعمال والولاء إذ معناه كل عمل بنية وكل ولاء للمعتق وهو كلي موجب فينتفي مقابلة الجزئي السالب وهو بعض العمل بغير نية وبعض الولاء ليس لمن أعتق بل لغيره، فإن قلت:

(١) أخرجه البخاري، كتاب: الزكاة، باب: الصدقة على موالي أزواج النبي (الحديث: ١٣٩٨) ومسلم، كتاب: العتق، باب: العتق، (الحديث: ٢٧٥٨).

يحتمل الولاء للمعتق ولغيره إذ لا منافاة، قلت: هو ظاهر في نفي الولاء عن غيره وإلا كان ما للغير ولاء وليس للمعتق ولا يمكن أن يقال هذا تغاير بالإضافة لا تغاير وجودي وذلك كما يقال: ملكية الدار لزيد، فإنه ظاهر في الاستقلال وإن لم تمتنع الشركة بما ذكرنا إذ ملكية غيره ملكية وليست له، قال:

(وأما مفهوم الحصر فمثل: صديقي زيد والعالم زيد ولا قرينة عهد فقيل: لا يفيد، وقيل: منطوق، وقيل: مفهوم. الأول لو أفاده العكس لأنه فيهما لا يصلح للجنس ولا لمعهود معين لعدم القرينة وهو دليلهم. وأيضاً لو كان التقديم بغير مدلول الكلمة القائل به لو لم يفده لأخبر عن الأعم بالأخص لتعذر الجنس والعهد فوجب جعله لمعهود ذهني بمعنى الكامل والمنتهى، قلنا: صحيح واللام للمبالغة فأين الحصر، وأجيب: بل جعله لمعهود ذهني مثل أكلت الخبز ومثل زيد العالم هو المعروف وأيضاً يلزمه زيد العالم بعين ما ذكر وهو الذي نص عليه سيبويه في زيد الرجل فإن زعم أنه يخبر بالأعم فغلط لأن شرطه التنكير فإن زعم أن اللام لزيد فغلط لوجوب استقلاله بالتعريف منقطعاً عن زيد كالموصول) أقول: مفهوم الحصر أن يقدم الوصف على الموصوف الخاص خبراً له والترتيب الطبيعي خلافه فيفهم من العدول إليه قصد النفي عن غيره مثاله إذا لم يقل زيد صديقي أو زيد العالم بل قال: صديقي زيد أو العالم زيد، والمراد بصديقي وبالعالم هو الجنس باقياً على عمومه لعدم قرينة العهد إذ لو وجدت خرج عن محل النزاع ولم يدل على نفي الصداقة والعلم عن غير زيد اتفاقاً وهذا مثل إنما فقيل: لا يفيد أصلاً، وقيل: يفيد بالمنطوق، وقيل: بالمفهوم، **الأول** وهو المانع لإفادة الحصر، قال: لو كان قولنا العالم زيد يفيد الحصر لكان العكس وهو قولنا زيد العالم يفيد الحصر وإنهم لا يقولون به، بيانه أن دليلهم في العالم زيد أن العالم لا يصلح للجنس وهو الحقيقة الكلية لأن الإخبار عنها بأنها زيد الجزئي كاذب ولا معين لعدم القرينة الصارفة إلى العهد فرضاً، فكان لما يصدق عليه الجنس مطلقاً فيفيد أن كل ما صدق عليه العالم زيد وهو معنى الحصر وهذا الدليل آت بعينه في قولنا: زيد العالم والاشتراك في الدليل يوجب الاشتراك في الحكم وأيضاً لو كان العالم زيد للحصر وزيد العالم ليس للحصر لكان التقديم مغير المفهوم الكلمة واللازم باطل أما الملازمة فلأنه لو اتحد مفهوم العالم مقدماً ومؤخراً وكلا التركيبين يفيد بين زيد والعالم الاتحاد به وهو وكون ذات أحدهما هو ذات الآخر للزم إما شمول الحصر إن أفاد العموم أو شمول عدمه إن لم يفده وهو خلاف المفروض، **وأما** بطلان اللازم فظاهر لأنه إنما يتغير بالتقديم والتأخير الهيئة التركيبية دون المفردات وقد يقال عليهما إن الوصف إذا وقع مسنداً إليه قصد به الذات الموصوفة وإذا وقع مسنداً قصد به كونه ذاتاً موصوفة به وهو عارض للأول فاندفع الأول. وأما الثاني فإن أردت بتغير المفهوم هذا القدر منعنا بطلانه وإن عنيت غيره منعنا الملازمة. **الثاني** وهو القائل بالحصر قال: لو لم يفد الحصر لأدى إلى الإخبار بالخاص عن العام وأنه

باطل أما الملازمة فلأنه لا قرينة للعهد وليس للجنس بل لما صدق عليه العالم فلو فرض غير زيد وهو عمرو مثلاً يصدق عليه العالم لكان العالم أعم من زيد وعمرو وقد أخبرت عنه بزيد، وأما بطلان التالي فلأن الخبر الثابت للعام ثابت لجزئياته فيلزم ثبوت زيد لعمرو وإذا ثبت هذا بطل جعله للجنس ولما صدق عليه مع بقائه على العموم فوجب جعله لما صدق عليه بعد تخصيصه بما يصلح أن يحمل عليه زيد من معين، وما ذلك إلا لجعله لمعهود ذهني وهو شخص كامل أو منته في العلم قد تصوره المخاطب وتوهمه وأنت تعلم ذلك فتخبر عن ذلك الشخص المتصور الموهوم بأنه زيد **الجواب أولاً** إن ما ذكرتم صحيح ونحن نقول به لكن لا يثبت مطلوبكم بل ينافيه لأنه لم يحصل حصر العالم في زيد بما قررتم بل كون زيد كاملاً أو منتهياً في العلم ويكون حاصله أن اللام للمبالغة في علمه لا لحصر العلم فيه وهو مناف لما زعمتم، **وثانياً** أنه يلزم في زيد العالم مثل ذلك فيقال يلزم الإخبار بالعام عن الخاص وتبين الملازمة وانتفاء اللازم بما بينا بتمامه هنالك وربما توهم الفرق بين الصورتين بأحد **الوجهين**: **الأول** أن الإخبار بالأعم عن الأخص جائز قطعاً فلا يسمع الدليل على بطلانه بخلاف العكس وهذا غلط لأنه إنما يصح الإخبار بالعام عن الخاص إذا كان العام نكرة يدل على كون الخاص شائعاً فيه وأما إذا كان معرفة فلا لا نقول الإنسان هو الحيوان بعين ما ذكرتم، **الثاني** أن اللام في العالم إذا تأخر عن زيد كان لمعلوم هو زيد بخلاف ما لم يتقدم ما يصلح أن يكون له فيصدق ثمة أن لا عهد وهو إحدى مقدمات الدليل ولا يصدق هنا، وهذا أيضاً غلط لأن العالم ينبغي أن يكون وهو منقطع عن زيد مستقلاً بإفادة معناه الإفرادي ثم ينسب كالموصولات فإنك إذا قلت زيد هو الذي علم كان الذي علم مستقلاً عند إفراده، ولم يكن إشارة إلى زيد، وإنما يتعلق به ويصير هو إياه بعد الإسناد، **الحاصل** بالتركيب فكذا اللام التي هي بمعناه، قال:

(النسخ[1] الإزالة: نسخت الشمس الظل، والنقل: نسخت الكتاب ونسخت النحل، ومنه المناسخات. فقيل: مشترك، وقيل للأول وقيل للثاني وفي الاصطلاح رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر فيخرج المباح بحكم الأصل والرفع بالنوم والغفلة ونحو صل إلى آخر الشهر ونعني بالحكم ما يحصل على المكلف بعد أن لم يكن فإن الوجوب المشروط بالعقل

(١) المنسوخ اسم للحكم المرتفع أو اسم للحكم الذي انتهى بالدليل المتأخر، وقد يُسمى الدليل الأول منسوخاً، وهو أنواع:
نسخ الدليل الذي ثبت به الحكم الأول، **ونسخ الشرط** الذي تعلق به الحكم الأول، **ونسخ الحكم** الأول وهو أنواع:
أ ـ نسخ كل الحكم، ب ـ ونسخ بعض الحكم، جـ ـ الزيادة على الحكم الأول والنقصان عنه.
أما نسخ الدليل فعلى ضربين: نسخ وحي مَتْلو ونسخ وحي غير متلو وهو خبر الرسول عليه السلام. [كشف الأسرار: ج٣، ص٣٥٥].

لم يكن عند انتفائه قطعاً فلا يرد والحكم قديم فلا يرتفع لأنّا لم نعنه والقطع بأنه إذا ثبت تحريم شيء بعد وجوبه انتفى الوجوب وهو المعنى بالرفع) أقول: ما مر كان يشترك فيه الكتاب والسنة والإجماع وهذا هو النسخ يشترك فيه الكتاب والسنة دون الإجماع لما سنبين أنه لا ينسخ ولا ينسخ به، والنسخ في اللغة يقال لمعنيين **للإزالة** نسخة الشمس الظل ونسخت الريح آثار القدم أي أزالته، **وللنقل** نسخت الكتاب أي نقلت ما فيه إلى آخر ونسخت النحل أي نقلتها من موضع إلى موضع، ومنه المناسخات في المواريث لانتقال المال من وارث إلى وارث والتناسخ في الأرواح لأنه نقل من بدن إلى بدن واختلف في حقيقته **فقيل** حقيقة لهما فهو مشترك بينهما، **وقيل** للأول وهو الإزالة وللنقل مجاز باسم اللازم إذ في النقل إزالة عن موضعه الأول، **وقيل** للثاني وهو النفل وللإزالة مجاز باسم الملزوم ولا يتعلق به غرض علمي وإما في الاصطلاح فهو رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر **فقوله**: رفع الحكم الشرعي ليخرج المباح بحكم الأصل فإن رفعه بدليل شرعي ليس بنسخ وقوله بدليل شرعي ليخرج رفعه بالموت والنوم والغفلة والجنون، وقوله متأخر ليخرج نحو صل عند كل زوال إلى آخر الشهر، وإن كان يمكن أن يقال إنه ليس برفع فإن الحكم لم يثبت بأول الكلام لأن الكلام بالتمام فكيف يرفع لكن التصريح ودفع التوهم مما يقصد في الحدود، وربما يقال عليه إن الحكم كلام الله وهو قديم وما ثبت قدمه امتنع عدمه فلا يتصور رفعه ولا تأخره عن غيره، فأجاب عنه بأنا نريد بالحكم ما ثبت على المكلف بعد أن لم يكن ثابتاً فإنّا نقطع بأن الوجوب المشروط بالعقل لم يكن قبل العقل ثم ثبت بعده وذلك ليس بقديم فيمتنع انتفاؤه وتأخره ثم إنّا نعلم قطعاً أنه إذا ثبت تحريم شيء بعد وجوبه فقد انتفى الوجوب وهذا هو الذي نعنيه بالرفع وإذا تصورنا الحكم والرفع كذلك كان إمكان رفعه ضرورياً وكذا تأخره، قال:

(الإمام اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الأول فيردان اللفظ دليل النسخ لا نفسه ولا يطرد فإن لفظ العدل نسخ حكم كذا ليس بنسخ ولا ينعكس لأنه قد يكون بفعله عليه السلام ثم حاصله اللفظ الدال على النسخ لأنه فسر الشرط بانتفاء النسخ وانتفاء انتفائه حصوله. وقال الغزالي: الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه وأورد الثلاثة الأول وأن قوله على وجه إلى آخره زيادة. وقال الفقهاء: النص الدال على انتهاء أمد الحكم الشرعي مع التأخير عن مورده وأورد الثلاثة الأول فإن فروا من الرفع لكون الحكم قديماً والتعلق قديماً فانتهاء أمد الوجوب ينافي بقاءه عليه وهو معنى الرفع وإن فروا لأنه لا يرتفع تعلق بمستقبل لزمهم منع النسخ قبل الفعل كالمعتزلة وإن كان لأنه بيان أمد التعلق بالمستقبل المظنون استمراره فلا بد من زواله. المعتزلة: اللفظ الدال على أن مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ثابتاً فيرد ما على الغزالي والمقيد بالمرة بفعل) أقول: هذه تعريفات للنسخ لم يرتضها وهي أربعة: **الأول** قال

الإمام هو اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الأول ومعناه إن الحكم كان دائماً في علم الله دواماً مشروطاً بشرط لا يعلمه إلا هو وأحل الدوام أن يظهر انتفاء ذلك الشرط للمكلف فينقطع الحكم ويبطل دوامه وما ذلك إلا بتوفيقه تعالى إياه فإذا قال قولاً دالاً عليه فذلك هو النسخ واعترض بوجوه منها: أنه فسر النسخ باللفظ وهو دليل النسخ لا هو يقال نسخ الحكم بالآية والخبر، ومنها أنه غير مطرد لدخول ما ليس بنسخ فيه وهو قول العدل نسخ حكم كذا فإنه لفظ دال على ظهور انتفاء شرط الدوام وليس بنسخ ضرورة ومنها أنه غير منعكس لخروج ما هو نسخ عنه إذ قد يكون النسخ بفعله عليه السلام، ومنها أنه تعريف الشيء بنفسه لأنه فسر شرط دوام الحكم بانتفاء النسخ فيكون الشرط انتفاء انتفاء النسخ وهو حصول النسخ فيكون حاصل كلامه أنه اللفظ الدال على حصول النسخ، وقد يجاب عنها بأنه قد علم أن الحكم يدوم ما وجد شرط دوامه وليس شرطه إلا عدم قول الله الدال على انتفائه فقاطع الدوام هو ذلك القول وهو النسخ فكما أن الحكم ليس إلا قوله افعل فالنسخ ليس إلا ذلك القول وقول العدل وفعل الرسول يدلان على ذلك القول فهما دليلا النسخ الدال بالذات، والمراد إنما هو الدال بالذات وما ذكرناه ظاهر أنه لا يتوقف فهمه على فهم النسخ وإن كان في الخارج هو النسخ، وكذلك كل حد ومحدوده يتحدان ذاتاً ويتغايران مفهوماً، **الثاني** قال الغزالي: هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه، واعترض عليه بالثلاثة الأول وهي أن اللفظ دليل النسخ وقول العدل يدخل فيه ويخرج فعل الرسول ويرد ههنا سؤال يخصه وهو أن قوله على وجه لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه زيادة لا يحتاج إليه، أما لولاه لكان ثابتاً فلأن الرفع لا يكون إلا إذا كان كذلك، وأما مع تراخيه عنه فلأنه لولاه لم يتقرر الحكم الأول فكان دفعاً لا رفعاً كالتخصيص وقد **يجاب** عن **الرابع** بأن قوله: لولاه لكان ثابتاً احتراز عن قول العدل لأنه قد ارتفع بقول الشارع رواه العدل أم لا ومع تراخيه عنه، كقوله متأخراً احتراز عن الغاية، **الثالث** قال الفقهاء: النص الدال على انتهاء أمد الحكم الشرعي مع تراخيه عن مورده واعترض عليه بالثلاثة الأول الموردة على الغزالي والإمام، **والجواب** ما عرفت مع أن قول الراوي ليس بنص وقد يلتزم كون الفعل إذا أفاد حكما نصاً فيه فإنه يوصف بما يوصف به الألفاظ من الظاهر والمجمل هذا ولا معنى لفرارهم من الرفع إلى الانتهاء لأن ذلك يحتمل أموراً ثلاثة اثنان فاسدان وواحد نزاع لفظي، **أحدها** أنهم فروا من الرفع لكون الحكم قديماً والتعلق قديماً فلا يتصور رفع شيء منهما وهذا فاسد فإن انتهاء أمد الوجوب لا يتصور مع دوام الوجوب وعدم دوامه هو رفعه فقد قال بالرفع معنى وأنكره لفظاً فناقض، **ثانيها** أنهم فروا منه لأن التعلق بفعل مستقبل لا يمكن رفعه فإذا نسخ علم أنه لم يكن متعلقاً به وهذا أيضاً فاسد لأنه يلزم منه القول بامتناع النسخ قبل الفعل لأنه إذا صدق أن ما نسخ فالخطاب لم يتناوله صدق بحكم عكس النقيض إن ما يتناوله الخطاب لا ينسخ ولا شك أن الخطاب

في قوله «صل يوم الخميس» قد يتناول الفعل في الجملة، فيجب أن لا يمكن نسخه كما ذهب إليه المعتزلة وهو خلاف مذهب الفقهاء، **ثالثها** أنهم فروا لأنهم يرون النسخ بيان أمد التعلق بالمستقبل المظنون استمراره قبل سماع الناسخ مع أنه لم يكن مستمراً في نفس الأمر فبسماع الناسخ زال ذلك الظن وزال التعلق المظنون وهذا صحيح لكنه ليس خلافاً في المعنى لأنه يستلزم زوال التعلق المظنون قطعاً وهو مرادنا بالرفع ومرادهم بالانتهاء فصار لفظياً، **الرابع** قالت المعتزلة: اللفظ الدال على أن مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل عنه على وجه لولاه لكان ثابتاً، واعترض عليه بالأربعة التي وردت على الغزالي بعينها **وبخامس** يخصه وهو المقيد بالمرة يفعل وصورته أن يقول: يجب عليك الحج في جميع السنين مرة واحدة وهو قد حج مرة فإن هذا لفظ دال على أن مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم وهو الحج زائل عنه على وجه لولاه لكان ثابتاً بحكم عمومه الذي لم يدفعه التقييد بالمرة، قال:

(والإجماع على الجواز والوقوع وخالفت اليهود في الجواز وأبو مسلم الأصفهاني في الوقوع، لنا القطع بالجواز وإن اعتبرت المصالح فالقطع أن المصلحة قد تختلف باختلاف الأوقات وفي التوراة أنه أمر آدم عليه السلام بتزويج بناته من بنيه وقد حرم ذلك باتفاق واستدل بإباحة السبت ثم تحريمه وبجواز الختان ثم إيجابه يوم الولادة عندهم وبجواز الأختين ثم التحريم وأجيب بأن رفع مباح الأصل ليس بنسخ) أقول: أجمع أهل الشرائع على جواز النسخ ووقوعه وخالفت اليهود غير العيسوية في جوازه فقالوا يمتنع عقلاً، وأبو مسلم الأصفهاني[1] في وقوعه فقال: إنه وإن جاز عقلاً لكنه لم يقع، **لنا** إنّا نقطع بجوازه عقلاً وأنه لو فرض من وقوعه لم يلزم منه محال لذاته سواء اعتبرت المصالح أم لا أما إذا لم تعتبر فظاهر لأن الله يفعل ما يشاء وأما إذا اعتبرت فلأنا نقطع أن المصلحة تختلف باختلاف الأوقات كشرب دواء في وقت دون وقت فلا بعد أن تكون المصلحة في وقت تقتضي شرع ذلك الحكم وفي وقت رفعه، وأما الوقوع فإنه جاء في التوراة أن آدم عليه السلام أمر بتزويج بناته من بنيه وقد حرم ذلك باتفاق وهو النسخ وقد استدل عليه بأن السبت كان قبل موسى عليه السلام مباحاً ثم حرم وكان الختان جائزاً ثم أوجب يوم الولادة عندهم والجمع بين الأختين كان جائزاً ثم حرم عندهم وكل ذلك نسخ **الجواب** منع كونه نسخاً لأنه رفع لأمور كانت مباحة بالأصل ورفع مباح الأصل ليس بنسخ كما علمت قال:

(قالوا: لو نسخت شريعة موسى عليه السلام لبطل قول موسى المتواتر هذه شريعة مؤيدة، قلنا: مختلق قيل من ابن الراوندي وانقطع أنه لو كان عندهم صحيحاً لقضت العادة بقوله ﷺ. قالوا: إن نسخ لحكمة ظهرت له لم تكن ظاهرة له فهو البداء وإلا فعبث وأجيب بعد

---

(١) أبو مسلم الأصفهاني: إبراهيم بن حسين بن محمد بن محمود الحسيني الأصفهاني. محدث فقيه أصولي، متكلم، توفي عام ١٠٩٨م من تصانيفه: حاشية على الروضة، حاشية على المدارك.

اعتبار المصالح أنها تختلف باختلاف الأزمان والأحوال كمنفعة شرب دواء في وقت أو حال وضرره في آخر فلم يتجدد ظهور ما لم يكن. قالوا: إن كان مقيداً فليس بنسخ وإن دل على التأبيد لم يقبل للتناقض بأنه مؤبد ليس بمؤبد ولأنه يؤدي إلى تعذر الأخبار بالتأبيد وإلى نفي الوثوق بتأييد حكم ما وإلى جواز نسخ شريعتكم وأجيب بأن تقييد الفعل الواجب بالتأبيد لا يمنع النسخ كما لو كان معيناً مثل صم رمضان ثم ينسخ قبله فهذا أجدر وقوله صم رمضان أبداً بالنص يوجب أن الجميع متعلق الوجوب ولا يلزم الاستمرار فلا تناقض كالموت وإنما الممتنع أن يخبر بأن الوجوب باق أبداً ثم نسخ، قالوا: لو جاز لكان قبل وجوده أو بعده أو معه وارتفاعه قبل وجوده أو بعده باطل ومعه أجدر لاستحالة النفي والإثبات، قلنا: المراد أن التكليف الذي كان زال كالموت لا أن الفعل يرتفع، قالوا: إما أن يكون الباري سبحانه وتعالى علم استمراره أبداً فلا نسخ أو إلى وقت معين فليس بنسخ، قلنا: إلى الوقت المعين الذي علم أنه ينسخه فيه وعلمه بارتفاعه بالنسخ لا يمنع النسخ) أقول: هذه حجج مانعي النسخ، قالوا **أولاً** لو نسخ شريعة موسى عليه السلام لبطل قول موسى هذه شريعة مؤبدة ما دامت السموات والأرض وبالتالي باطل لكونه متواتراً فلا يمكن بطلانه متناً وقول رسول الله ﷺ فلا يمكن بطلانه معنى، **الجواب** التزام بطلانه ومنع كونه قول موسى ومتواتراً بل هو مختلق قيل إنما اختلقه ابن الراوندي(1)، والدليل على أنه مختلق أنه لو كان صحيحاً عندهم نقضت العادة بأن يقولوه للنبي ويحتجوا به عليه ولم يقع وإلا لاشتهر عادة، قالوا **ثانياً** إن نسخ الله الحكم فإما لحكمة ظهرت له لم تكن ظاهرة له قبل أولاً وكلاهما باطل **فالأول** لأنه هو البداء وأنه على الله محال، **والثاني** لأن ما لا يكون لحكمة فهو عبث وهو أيضاً على الله محال، **الجواب** أنّا لا نعتبر المصلحة فإن عنيتم بالعبث ما لا مصلحة فيه فهو ملتزم أو غيره فلا يلزم سلمناه لكن المصلحة تختلف باختلاف الأحوال والإزمان كمنفعة شرب الدواء في وقت أو حالة ومضرته في حالة أخرى أو وقت آخر فقد تتجدد مصلحة لم تكن موجودة لا أنه يتجدد ظهور مصلحة لم تكن ظاهرة فلم يلزم بداء، **والحاصل** إن عنيتم بظهور المصلحة تجددها اخترنا الإثبات ولا بداء أو تجدد العلم بها اخترنا النفي ولا عبث، قالوا **ثالثاً** الحكم الأول إما مقيد بغاية أو مؤبد وكيف كان لا ينسخ أما إذا كان مقيداً بغاية فلأن الحكم بخلافه بعد تلك الغاية لا يكون نسخاً كمن يقول صم إلى العيد ثم يقول في العيد لا تصم إذ **ليس** فيه رفع قطعاً، **وأما** إذا كان مؤبداً فلأنه لا يقبل النسخ أما **أولاً** فللتناقض إذ حاصله أنه مؤبد ليس مؤبداً، وأما **ثانياً** فلأنه يؤدي إلى تعذر الإخبار عن التأبيد بوجه من الوجوه إذ ما من عبارة تذكر له إلا وتقبل النسخ ونحن نعلم بالضرورة إن ذلك كسائر المعاني النفسية يمكن

---

(1) سعيد بن عبدالله بن الحسين بن هبة الله بن الحسن الراوندي الملقب أبو الحسن أبو الحسين. كان حياً عام (٥٦٢هـ). من تصانيفه: خلاصة التفاسير، الروائع في الشرائع وغيرها..

التعبير عنه والإخبار به، وأما **ثالثاً** فلأنه يؤدي إلى نفي الوثوق بتأبيد حكم ما وقد ذكرتم أحكاماً مؤبدة كالصلاة والصوم، وأما **رابعاً** فلأنه يؤدي إلى جواز نسخ شريعتكم وأنتم لا تقولون به **الجواب** أن التأبيد يمكن أن يجعل قيداً في الفعل المتعلق للوجوب وأن يجعل قيداً في الوجوب نفسه والمبحث جعله قيداً في الفعل نفسه أي الفعل أبداً واجب في الجملة وحينئذ فلا نسلم أنه لا يقبل النسخ وذلك كما لو كان الوقت معيناً بأن يقول صم رمضان هذه السنة ثم ينسخ قبله فيكون رمضان ظرفاً للصوم والوجوب ثابت قبله ويرتفع فلا يوجد فيه، وإذا جاز ذلك مع النصوصية في الوقت فمع قيد التأبيد وأنه ظاهر في تناوله ويمكن أن لا يتناوله أجدر وتحقيقه أن قوله صم رمضان أبداً يدل على أن كل صوم شهر من شهور رمضان إلى الأبد واجب في الجملة غير مقيد للوجوب بالاستمرار إلى الأبد فلم يكن رفع الوجوب ومعناه عدم استمراره مناقضاً له وذلك كما تقول صم كل رمضان فإن جميع الرمضانات داخلة في هذا الخطاب وإذا مات انقطع الوجوب قطعاً ولم يكن نفياً لتعلق الوجوب بشيء من الرمضانات وتناول الخطاب له نعم الممتنع أن يجعل التأبيد قيداً للوجوب بأن يخبر أن الوجوب ثابت أبداً ثم ينسخ حتى يأتي زمان لا وجوب فيه وما ذكرتم من الوجوه إنما يبطل هذا القسم ومثله غير واقع ولا النزاع واقع فيه والتلخيص إن زمان الواجب غير زمان الوجوب فقد يتقيد الأول بالأبد دون الثاني قالوا **رابعاً** جاز النسخ وهو ارتفاع الحكم فإما قبل وجوده أو بعده أو معه والكل باطل، أما قبل الوجود فلأنه إذا لم يوجد كيف يرتفع والعدم الأصلي لا يكون ارتفاعاً وأما بعد وجوده فلأنه إذا وجد فيمتنع أن يرتفع لأن ما صار موجوداً لا يصير منعدماً هو بعينه بل عسى أن لا يوجد مثله ثانياً وأما أن يرتفع هو بعينه فمحال وأما مع الوجود فلمثل ذلك مع أمر زائد وهو أنه لو ارتفع حال الوجود لزم اجتماع النفي والإثبات فيوجد حين لا يوجد وأنه مستحيل **الجواب** أن هذا يدل على أن الفعل لا يرتفع وهو غير محل النزاع بل المراد أن التكليف الذي كان متعلقاً به قد زال وهو ممكن كما يزول بالموت لا بالعلم بالضرورة أنه بعد الموت لم يبق مكلفاً بعد أن كان مكلفاً وهو معنى الارتفاع في النسخ لا أن الفعل يرتفع قالوا **خامساً** إما أن يكون الباري عالماً باستمراره أبداً أو لا، وعلى التقديرين فلا نسخ أما إذا علم استمراره أبداً فظاهر وإلا لزم الجهل، وأما إذا لم يعلم استمراره أبداً فلأنه يعلمه إلى وقت معين الحكم في علمه مؤقتاً وذلك الوقت غير ثابت فيما بعده فالقول الذي ينفيه فيه لا يكون رافعاً لحكم ثابت فلا يكون نسخاً، **الجواب** نختار أنه يعلمه إلى وقت معين وهو الوقت الذي يعلم أنه ينسخه فيه وعلمه بارتفاعه بنسخه إياه لا يمنع النسخ بل يلزم منه وجود النسخ فكيف ينافيه، قال:

(وعلى الأصفهاني الإجماع على أن شريعتنا نسخة لما يخالفها ونسخ التوجه والوصية للأقربين بالمواريث وذلك كثير) أقول: ما ذكرناه كله مع اليهود، **ولنا على الأصفهاني** دليلاً على الوقوع أن الأمة أجمعت على إن شريعتنا ناسخة لما يخالفها من الأحكام ثم نقول صحة

شريعتنا أن توقفت على النسخ وقد ثبتت بالبرهان فقد صح النسخ وإلا جاز إثبات النسخ بالأدلة الشرعية لأن كل ما لا يتوقف عليه السمع يجوز إثباته به والإجماع منها وأيضاً أن التوجه إلى بيت المقدس كان واجباً إجماعاً ونسخ بالتوجه إلى القبلة وأيضاً كانت الوصية للوالدين والأقربين واجبة وقد نسخت بآيات المواريث وأيضاً ثبات الواحد للعشرة كان واجباً ونسخ بثبات الواحد للاثنين وذلك كثير لا يحصى فمن أرادها فعليه بالكتب المصنفة فيه، قال:

(مسألة المختار جواز النسخ قبل وقت الفعل مثل حجوا هذه السنة ثم يقول قبله: لا تحجوا. ومنع المعتزلة والصيرفي لنا ثبت التكليف قبل وقت الفعل فوجب جواز رفعه كالموت وأيضاً فكل نسخ كذلك لأن الفعل بعد الوقت ومعه يمتنع نسخه واستدل بأن إبراهيم عليه السلام أمر بالذبح بدليل افعل ما تؤمر وبالإقدام وبترويع الولد ونسخ قبل التمكن واعترض بجواز أن يكون موسعاً وأجيب بأن ذلك لا يمنع رفع تعلق الوجوب بالمستقبل لأن الأمر باق عليه وهو المانع عندهم وبأنه لو كان موسعاً لقضت العادة بتأخيره رجاء نسخه أو موته لعظمه. وأما دفعهم بمثل لم يؤمر وإنما توهم أو أمر بمقدمات الذبح فليس بشيء أو ذبح وكان يلتحم عقيبه أو جعل صفيحة نحاس أو حديد فلا يسمع ويكون نسخاً قبل التمكن قالوا: إن كان مأموراً به ذلك الوقت توارد النفي والإثبات وإن لم يكن فلا نسخ، وأجيب بأنه لم يكن بل قبله وانقطع التكليف عنده كالموت) أقول: هذه مسألة النسخ قبل الفعل وصورتها أن يقول حجوا هذه السنة ثم يقول قبل دخول عرفة: لا تحجوا. وقد اختلف في جوازه والمختار الجواز ومنعه المعتزلة والصيرفي، **لنا** أنه ثبت بالدليل فيما تقدم أن التكليف ثابت قبل وقت الفعل فوجب جواز رفعه بالذبح كما يرفع بالموت لأنهما سواء وقد **يجاب** عنه بأن التكليف مقيد بعدم الموت عقلاً فلا رفع ولنا أيضاً أن كل نسخ قبل وقت الفعل وقد اعترفتم بثبوت النسخ فيلزمكم تجويزه قبل الفعل بيانه أن التكليف بالفعل بعد وقته محال لأنه إن فعل أطاع وإن ترك عصى فلا نسخ وكذلك في وقت فعله لأنه فعل وأطاع به فلا يمكن إخراجه عن كونه طاعة بعد تحققها، وقد يقال الكلام فيما لم يفعل شيئاً من الإفراد التي يتناولها التكليف وليس كل نسخ كذلك، فلا يحصل الإلزام. واستدل بقصة إبراهيم عليه السلام وهي أنه أمر بذبح ولده ونسخ عنه قبل التمكن من الفعل. أما الأول فبدليل قوله: افعل ما تؤمر، ولأنه أقدم على الذبح وترويع الولد ولو لم يكن مأموراً به لكان ذلك ممتنعاً شرعاً وعادة، وأما الثاني فلأنه لم يفعل فلو كان مع حضور الوقت لكان عاصياً واعترض عليه **بأنّا** لا نسلم أنه لو لم يفعل وقد حضر الوقت لكان عاصياً لجواز أن يكون الوقت موسعاً فيحصل التمكن فلا يعصى بالتأخير ثم ينسخ، **الجواب** أما **أولاً** فلأنه لو كان موسعاً لكان الوجوب متعلقاً بالمستقبل لأن الأمر باق عليه قطعاً فإذا نسخ عنه فقد نسخ تعلق الوجوب بالمستقبل وهو المانع عندهم من النسخ فقد جاز ما قالوا بامتناعه وهو المطلوب. وأما **ثانياً** فلأنه لو كان

موسعاً لآخر الفعل ولم يقدم على الذبح وترويع الولد عادة أما رجاء أنه سينسخ عنه وإما رجاء أن يموت فيسقط عنه لعظم الأمر ومثله مما يؤخر عادة وربما دفعوه بوجوه أخر منها أنه لم يؤمر بشيء وإنما توهم ذلك توهماً بآراء الرؤيا ولو سلم فسلم يؤمر بالذبح إنما أمر بمقدماته من إخراجه وأخذه المدية وتله للجبين وهذا ليس بشيء لما مر من قوله افعل ما تؤمر وإقدامه على الذبح والترويع المحرم لولا الأمر كيف ويدل على خلافه قوله: إن هذا لهو البلاء المبين، وقوله: وفديناه بذبح عظيم ولولا الأمر لما كان بلاء مبيناً ولما احتاج إلى الفداء وعلى أصلهم هو توريط لإبراهيم في الجهل بما يظهر أنه أمر وليس بأمر وذلك غير جائز. ومنها إنّا لا نسلم أنه لم يذبح بل روي أنه ذبح وكان كلما قطع شيئاً يلتحم عقيب القطع وأنه خلق صفيحة نحاس أو حديد تمنع الذبح وهذا لا يسمع، أما **أولاً** فلأنه خلاف العادة والظاهر ولم ينقل نقلاً معتبراً وأما **ثانياً** فلأنه لو ذبح لما احتيج إلى الفداء ولو منع الذبح بالصفيحة مع الأمر به لكان تكليفاً بالمحال وهم لا يجوزونه ثم قد نسخ عنه وإلا لأثم بتركه فيكون نسخاً قبل التمكن. قالوا: لو كان الفعل واجباً في الوقت الذي عدم الوجوب فيه لكان مأموراً به في ذلك الوقت غير مأمور به في ذلك الوقت، وتوارد النفي والإثبات على محل واحد وأنه محال وإن لم يكن واجباً في ذلك الوقت فلا يكون نفي الوجوب فيه نسخاً له **الجواب** نختار أنه ليس مأموراً به في ذلك الوقت قولكم فلا نسخ قلنا ممنوع فإنه مأمور به قبل ذلك الوقت. ثم ورد تجويز تركه في وقت آخر متعلقاً بالفعل في الوقت الذي كان الوجوب متعلقاً به كما لو مات قبل الوقت بانقطع عنه التكليف بالموت فالتكليف وعدمه قبل الوقت في زمانين فلا تناقض إلا أن متعلقهما هو الفعل في وقت واحد وذلك جائز وأنه محل النزاع، قال:

(مسألة الجمهور على جواز نسخ مثل: صوموا أبداً بخلاف الصوم واجب مستمر أبداً لنا لا يزيد على صم غداً ثم ينسخ قبله، قالوا: متناقض، قلنا: لا منافاة بين إيجاب صوم غد وانقطاع التكليف قبله كالموت) أقول: الحكم المقيد بالتأبيد إن كان التأبيد قيداً في الفعل مثل أن يقول: صوموا أبداً، فالجمهور على جواز نسخه وإن كان التأبيد قيداً للوجوب وبياناً لمدة بقاء الوجوب واستمراره فإن كان نصاً مثل أن يقول الصوم واجب مستمر أبداً لم يقبل خلافه وإلا قبل وحمل ذلك على مجازه لنا أنه لا يزيد في دلالته على جزئيات الزمان على دلالة قوله صم غداً على صوم غد وقد قدمنا أن ذلك قابل للنسخ، وإذا جاز ذلك مع قوة النصوصية فيما تناوله فهذا مع ظهوره واحتمال أن لا يتناوله أولى بالجواز، قالوا: التأبيد معناه أنه دائم والنسخ ينفي الدوام ويقطعه فكان متناقضاً فلم يجز على الله، **الجواب** لا نسلم التناقض إذ لا منافاة بين إيجاب فعل مقيد بالأبد وعدم أبدية التكليف به وذلك كما لا منافاة بين إيجاب صوم مقيد بزمان وأن لا يوجد الوجوب في ذلك الزمان كما يقال صم غداً ثم ينسخ قبله وذلك كما يتعلق التكليف بالصوم في غد ثم يموت قبل غد فلا يوجد في غد تكليف، قال:

(مسألة الجمهور وجواز النسخ من غير بدل لنا أن مصلحة المكلف قد تكون في ذلك وأيضاً فإنه وقع كنسخ وجوب الإمساك بعد الفطر وتحريم ادخار لحوم الأضاحي، قالوا: نأت بخير منها أو مثلها، وأجيب بأن الخلاف في الحكم لا في اللفظ سلمنا لكن خصص سلمنا وبكون نسخه بغير بدل خبراً لمصلحة علمت ولو سلم أنه لم يقع فمن أين لم يجز) أقول: قد اختلف في جواز نسخ التكليف من غير تكليف آخر يكون بدلاً عنه فجوزه الجمهور ومنعه قوم **لنا** أنه إن لم يقل برعاية المصالح فلا إشكال وإن قيل بها فلا استحالة عقلاً بأن تكون المصلحة في النسخ عنه بلا بدل **ولنا** أيضاً أنه لو لم يجز لما وقع وقد وقع منه قوله تعالى: ﴿فَقَدِّمُواْ بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَىٰكُمْ صَدَقَةً﴾ [المجادلة: ١٢] أوجب الصدقة عند مناجاة الرسول ثم نسخ بلا بدل ومنه أن الإمساك بعد الفطر عن المباشرة كان واجباً ثم نسخ بلا بدل ومنه أنه نهى عن ادخار لحوم الأضاحي محرماً ثم نسخه مبيحاً بلا بدل، قالوا: قال الله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦] ولا يتصور كونه خيراً أو مثلاً إلا في بدل، **الجواب** أن المراد نأت بلفظ خير منها لا بحكم خير من حكمها وليس الخلاف في اللفظ إنما الخلاف في الحكم ولا دلالة عليه في الآية سلمنا أن المراد نأت بحكم خير منها لكنه عام يقبل التخصيص فلعله خصص بما نسخ لا إلى بدل سلمناه ولا يلزم البدل إذ أتى بنسخه من غير بدل وهو حكم فلعله خير للمكلف لمصلحة يعلمها الله ولا نعلمها نحن سلمناه لكن هذا دال على عدم الوقوع. وأما على عدم الجواز فلا والنزاع في الجواز، قال:

(مسألة الجمهور جواز النسخ بأثقل لنا ما تقدم وبأنه نسخ التخيير في الصوم والفدية وصوم عاشوراء برمضان والحبس في البيوت بالحد، قالوا: أبعد في المصلحة قلنا يلزمكم في ابتداء التكليف وأيضاً فقد يكون علم الأصلح في الأثقل كما يسقمهم بعد الصحة ويضعفهم بعد القوة، قالوا: يريد الله أن يخفف عنكم يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر، قلنا: إن سلم عموم فسياقها للمآل في تخفيف الحساب وتكثير الثواب أو تسميته للشيء بعاقبته مثل لدوا للموت وابنوا للغراب وإن سلم الفور فمخصوص بما ذكرناه كما خصت ثقال التكاليف والابتلاء باتفاق، قالوا: نأت بخير منها أو مثلها وإلا شق ليس بخير للمكلف وأجيب بأنه خير باعتبار الثواب) أقول: يجوز نسخ التكليف بتكليف أخف أو مساو اتفاقاً وهل يجوز بتكليف أثقل منه، الجمهور على جوازه، ومنعه قوم، لنا ما تقدم أنه إن لم تعتبر المصلحة فواضح وإن اعتبر فلعل المصلحة في الأثقل أيضاً لو لم يجز لم يقع وقد وقع منه التخيير بين الصوم والفدية كان هو الواجب أولاً فنسخ بتعيين الصوم ولا شك أن إلزام أحد الأمرين بعينه أشق من التخيير بينهما ومنه أن صوم عاشوراء كان هو الواجب فنسخ بصوم رمضان وصوم شهر أشق من صوم عشرة أيام ومنه أن الحبس في البيوت كان هو الواجب على الزاني فنسخ بالحد من الجلد والرجم وأنه أثقل، قالوا **أولاً** نقلهم إلى الأشق الأثقل أبعد من المصلحة فلا يجوز، **الجواب أولاً** النقض فإنه يلزمكم في أصل التكليف فإنه نقل من البراءة الأصلية إلى

ما هو أثقل فينبغي أن لا يجوز وأنه جائز اتفاقاً، **وثانياً** لا نسلم أنه أبعد من المصلحة وربما علم الله أن المصلحة في الأثقل بعد الأخف أكثر كما ينقلهم من الصحة إلى السقم ومن القوة إلى الضعف ومن الشباب إلى الهرم هذا بعد تسليم رعاية المصلحة وأنها ممنوعة وإنما لم يتعرض له لأنه قد علم، قالوا: **ثانياً** قال الله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْۚ﴾ [النساء: ٢٨]، ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] والنقل إلى الأثقل بخلاف ذلك فلا يريده، **الجواب أولاً** أنّا نسلم عموم التخفيف واليسر والعسر في الآيتين بل هي مطلقة، ولو سلم فسياقهما يدل على إرادة ذلك في المآل فالتخفيف هو تخفيف الحساب واليسر هو تكثير الثواب، ولو سلم فإنه مجاز من باب تسمية الشيء باسم عاقبته مثل لدوا للموت وابنوا للغراب فإن التكليف سمي تخفيفاً ويسراً باعتبار أن عاقبته تخفيف الحساب وتكثير الثواب ولو سلم أنه للفور ولا للمآل ولا مجازاً باعتبار المآل فهو مخصوص بما ذكرناه من النسخ بالأثقل كما هو مخصوص بخروج أنواع التكاليف الثقيلة وأنواع الابتلاء في الأبدان والأموال مما هو واقع باتفاق ولا يعد ولا يحصى، قالوا: **ثالثاً** قال تعالى: ﴿مَا نَنسَخۡ مِنۡ ءَايَةٍ أَوۡ نُنسِهَا نَأۡتِ بِخَيۡرٖ مِّنۡهَآ أَوۡ مِثۡلِهَآۗ﴾ [البقرة: ١٠٦] فيجب الأخف لأنه الخير أو المساوي لأنه المثل والأشق ليس بخير منها ولا مثل، **الجواب** أنه خير باعتبار الثواب إذ لعل الثواب فيه أكثر، قال تعالى: ﴿لَا يُصِيبُهُمۡ ظَمَأٞ وَلَا نَصَبٞ وَلَا مَخۡمَصَةٞ﴾ [التوبة: ١٢٠] الآية... وقال عليه السلام: «أجرك بقدر نصبك» وكما يقول الطبيب للمريض: الجوع خير لك، قال:

(مسألة الجمهور على جواز نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس ونسخهما معاً وخالف بعض المعتزلة لنا القطع بالجواز وأيضاً الوقوع عن عمر كان فيما أنزل الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة ونسخ الاعتداد بالحول وعن عائشة رضي الله عنها كان فيما أنزل عشر رضعات محرمات والأشبه جواز مس المحدث للمنسوخ لفظه، قالوا: التلاوة مع حكمها كالعلم مع العالمية والمنطوق مع المفهوم فلا ينفكان وأجيب بمنع العالمية والمفهوم ولو سلم فالتلاوة وإمارة الحكم ابتداء لأدوا أما فإذا نسخ لم ينتف المدلول وكذلك العكس قالوا بقاء التلاوة يوهم بقاء الحكم فيوقع في الجهل وأيضاً فتزول فائدة القرآن، قلنا: مبني على التحسين ولو سلم فلا جهل مع الدليل لأن المجتهد يعلم والمقلد يرجع إليه وفائدته كونه معجزاً وقرآناً يتلى) أقول: النسخ إما للتلاوة فقط أو للحكم فقط أو لهما معاً والثلاثة جائزة، وخالف فيه بعض المعتزلة، **لنا** أنّا نقطع بالجواز فإن جواز تلاوة الآية حكم من أحكامها وما تدل عليه من الأحكام حكم آخر ولا تلازم بينهما وإذا ثبت ذلك فيجوز نسخهما ونسخ أحدهما كسائر الأحكام المتباينة، **ولنا أيضاً** الوقوع وأنه دليل الجواز، أما التلاوة فقط فلما روى عمر رضي الله عنه: «أنه كان فيما أنزل الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالاً من الله» وحكمه ثابت وإن خصص بالإحصان. وأما الحكم فكنسخ الاعتداد بالحول واللفظ مقروء وأما هما معاً فما روت عائشة رضي الله عنها أنه كان فيما أنزل: «عشر رضعات

محرمات» وقد نسخ تلاوته وحكمه، وهل يجوز في المنسوخ أن يمسه المحدث أو يتلوه الجنب فيه تردد والأشبه أنه لا يجوز فيما نسخ حكمه وأقر تلاوته لأنه قرآن إجماعاً ويجوز فيما نسخ تلاوته وأقر حكمه لأنه ليس بقرآن إجماعاً، قالوا: **أولاً** التلاوة مع حكمها في دلالتها عليه كالعلم مع العالمية والمنطوق مع المفهوم فكما لا ينفك العلم والعالمية ولا المنطوق ومفهومه كذلك لا تنفك التلاوة والحكم **الجواب** منع ثبوت العالمية، فإنه فرع ثبوت الأحوال وأنه عندنا باطل فليست العالمية أمراً وراء قيام العلم بالذات لازماً له وكذا منع المفهوم فإنه غير لازم ونحن لسنا ممن يقول به ولئن سلمنا فلا يلزم من نسخ أحدهما دون الآخر الانفكاك لأن التلاوة إمارة الحكم ابتداء لا دواماً، أي يدل ثبوت التلاوة على ثبوت الحكم ولا يدل دوامها على دوامه ولذلك فإن الحكم قد يثبت بها مرة واحدة والتلاوة تتكرر أبداً وإذا كان كذلك فإذا نسخ التلاوة وحدها فهو نسخ لدوامها وهو غير الدليل وإذا نسخ الحكم وحده فهو نسخ للدوام وهو غير مدلول فلا يلزم انفكاك الدليل والمدلول بخلاف العالمية مع العلم والمنطوق مع المفهوم إن ثبتا لتلازمهما ابتداء ودواماً، قالوا **ثانياً** بقاء التلاوة دون الحكم يوهم بقاء الحكم وأنه إيقاع في الجهل وهو قبيح فلا يقع من الله تعالى وأيضاً فتزول فائدة القرآن لانحصار فائدة اللفظ في إفادة مدلوله فإذا لم يقصد به ذلك فقد بطلت فائدته والكلام الذي لا فائدة فيه يجب أن ينزّه عنه القرآن، **الجواب** هذا مبني على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وقد أبطلناهما ولو سلم فقولك إنه إيقاع في الجهل قلنا لا نسلم وإنما يكون كذلك لو لم ينصب عليه دليل، وأما إذا نصب فلا إذ المجتهد يعلم بالدليل والمقلد يعلم بالرجوع إليه فينتفي الجهل قولك تزول فائدة القرآن، قلنا: لا نسلم وإنما يلزم لو انحصرت فائدته فيما ذكرتم وهو ممنوع لجواز أن تكون فائدته كونه معجزاً بفصاحة لفظه وقرآناً يتلى للثواب، قال:

(مسألة المختار جواز نسخ التكليف بالإخبار بنقيضه خلافاً للمعتزلة، وأما نسخ مدلول خبر لا يتغير فباطل والمتغير كإيمان زيد وكفره مثله خلافاً لبعض المعتزلة واستدلالهم بمثل أنتم مأمورون بصوم كذا ثم ينسخ برفع الخلاف) أقول: الكلام في نسخ الخبر وله صورتان **إحداهما** نسخ إيقاع الخبر بأن يكلف الشارع أحداً بأن يخبر بشيء عقلي أو عادي أو شرعي كوجود الباري وإحراق النار وإيمان زيد ثم ينسخه فهذا جائز باتفاق، وهل يجوز نسخه بنقيضه أي بأن يكلفه الإخبار بنقيضه المختار جوازه، خلافاً للمعتزلة ومبناه أصلهم في حكم العقل لأن أحدهما كذب فالتكليف به قبيح وقد علمت فساده، **ثانيتهما** نسخ مدلول الخبر فإن كان مدلوله مما لا يتغير كوجود الصانع وحدوث العالم فلا يجوز اتفاقاً وأما مدلول خبر يتغير كإيمان زيد وكفره فقد اختلف فيه والمختار أنه مثل ما لا يتغير مدلوله فلا يجوز، وعليه الشافعي وأبو هاشم خلافاً لبعض المعتزلة فإن منهم من أجازه في المتعلق بالمستقبل دون الماضي ثم استدلوا عليه بأنه إذا قال بنص أنتم مأمورون بصوم رمضان ثم قال لا تصوموا

رمضان جاز اتفاقاً وهذا مما يرفع الخلاف بيننا وبينهم لأنه نسخ لوجوب صوم رمضان فليس بخبر بل هو أمر أخبر عنه. وأما مدلول الخبر وهو وقوع الأمر فلم ينسخ واعلم أنّا قد اتفقنا على أنه يجوز أن يقول أما أنا فأفعل كذا أبداً، ثم يقول: أردت عشرين سنة لكنه تخصيص لا نسخ وإذ لا خلاف محققاً فلا معنى للحجاج، قال:

(مسألة يجوز نسخ القرآن بالقرآن كالعدتين والمتواتر بالمتواتر والآحاد بالآحاد والآحاد بالمتواتر وأما نسخ المتواتر بالآحاد فنفاه الأكثرون بخلاف تخصيص العام كما تقدم، لنا قاطع فلا يقابله المظنون قالوا وقع فإن أهل قباء سمعوا مناديه ﷺ ألا أن القبلة قد حولت فاستداروا ولم ينكر عليهم أجيب علموا بالقرائن لما ذكرناه، قالوا: كان يرسل الآحاد بتبليغ الأحكام مبتدأة وناسخة وأجيب إلا أن يكون مما ذكرناه فيعلم بالقرائن لما ذكرناه، قالوا: قل لا أجد نسخ بنهيه عن أكل كل ذي ناب من السباع فالخبر أجدر، أجيب أما بمنعه وأما بأن المعنى لا أجد الآن وتحريم حلال الأصل ليس بنسخ) أقول: القائلون بالنسخ اتفقوا على جواز نسخ القرآن بالقرآن كالعدتين وهما الاعتداد بالحول وبأربعة أشهر وعشر وكذا نسخ الخبر المتواتر بالخبر المتواتر والآحاد بالآحاد وذلك كما نهى عليه السلام عن ادخار لحوم الأضاحي ثم قال: «كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي ألا فادخروها»[(1)] وكذا نسخ الآحاد بالمتواتر بل هو أجدر إنما الخلاف في نسخ المتواتر بالآحاد وقد نفاه الأكثرون وجوزه الأقلون وذلك بخلاف تخصيص المتواتر بالآحاد فإنه جوزه الأكثرون ونفاه الأقلون، وقد فرقنا بينهما بأن التخصيص بيان وجمع للدليلين والنسخ إبطال ورفع فلا يرد علينا أن النسخ تخصيص وقد جاز التخصيص فليجز النسخ وأنه أقوى شبه الخصم لنا أن المتواتر قاطع والآحاد مظنون والمقاطع لا يقابله المظنون، قالوا **أولاً** نسخ المتواتر بالآحاد قد وقع وهو أن التوجه إلى بيت المقدس كان متواتراً ونسخ بالآحاد وهو أن أهل مسجد قباء سمعوا مناديه ﷺ يقول: ألا أن القبلة قد حوّلت، فاستداروا وتوجهوا ولم ينكر عليهم الرسول عليه السلام، **الجواب** أنك علمت أن خبر الواحد قد يفيد القطع بانضمام القرائن إليه وهذا من ذلك القبيل لأن نداء منادي الرسول بحضرته على رؤوس الأشهاد في مثل هذه العظيمة قرينة صدقه عادة ويجب المصير إليه لما ذكرنا من امتناع ترك القاطع بالمظنون، قالوا **ثانياً** نقطع بتتبع الآثار أن الرسول عليه السلام كان يبعث الآحاد لتبليغ الأحكام مطلقاً مبتدأة كانت أو ناسخة لا يفرق بينهما والمبعوث إليهم متعبدون بتلك الأحكام وربما كان في الأحكام ما ينسخ متواتراً لأنهم لم ينقلوا الفرق وهو دليل جواز نسخ المتواتر بالآحاد، **الجواب** هذا مسلم إلا أن يكون المنسوخ مما ذكرناه من المتواتر وإن سلم فلحصول العلم بتلك الآحاد بقرينة الحال لما ذكرنا من عدم مقابلة المظنون القاطع قالوا **ثالثاً** قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا

---

(١) أخرجه النسائي بقوله: إني كنت نهيتكم عن لحوم الأضاحي، فتزودوا وادخروا. كتاب: الأشربة، باب: الإذن في شيء منها.

﴿عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ﴾ [الأنعام: ١٤٥] نسخ بما روي أنه ﷺ نهى عن أكل كل ذي ناب من السباع وهو خبر آحاد وإذا جاز نسخ القرآن به فالخبر أجدر، **الجواب** أما بمنع ثبوت حكم الخبر فإنه مختلف فيه والمصنف مالكي لا يقول به وأما بأن المعنى لا أجد الآن والتحريم في المستقبل لا ينافيه حتى يلزم نسخه به غايته أن عدم التحريم ثبت بالآية ورفع بالخبر لكن عدم التحريم معناه بقاء الإباحة الأصلية فالخبر قد حرم حلال الأصل ولم يرفع حكماً شرعياً ومثله ليس نسخاً اتفاقاً، قال:

(ويتعين الناسخ بعلم تأخره أو بقوله عليه السلام هذا ناسخ أو ما في معناه مثل كنت نهيتكم أو بالإجماع ولا يثبت بتعيين الصحابي إذ قد يكون على اجتهاد وفي تعيين أحد المتواترين نظر ولا يثبت بقبليته في المصحف ولا بحداثة الصحابي ولا بتأخر إسلامه ولا بموافقة الأصل وإذا لم يعلم ذلك فالوجه الوقوف لا التخيير) أقول: لتعيين الناسخ ومعرفته من المنسوخ ومما ليس بناسخ ولا منسوخ طرق صحيحة وطرق فاسدة، **القسم الأول** الطرق الصحيحة فمنها أن يعلم تأخره بضبط التاريخ مثل أن يعلم أن هذه نزلت في غزوة كذا وتلك في غزوة كذا، وهذه في خامسة الهجرة وتلك في سادستها، ومنها أن يقول عليه السلام: هذا ناسخ وهذا منسوخ إما صريحاً وإما بأن يذكر ما هو بمعناه نحو كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها، كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي ألا فادّخروها، وأمثالهما ومنها الإجماع على أنه ناسخ. **القسم الثاني** الطرق الفاسدة فمنها قول الصحابي: هذا ناسخ فإن تعيينه قد يكون عن اجتهاده ولا يجب اتباع المجتهد له فيه نعم إذا تعارض متواتران فعين أحدهما فقال هذا ناسخ لذلك هل يسمع؟ فيه نظر من حيث إنه نسخ للمتواتر بالآحاد أو بالمتواتر والآحاد دليل كونه ناسخاً وما لا يقبل ابتداء فقد يقبل إذا كان المآل إليه كما يقبل الشاهدان في الإحصان وإن ترتب عليه الرجم دون الرجم وشهادة النساء في الولادة وإن ترتب عليه النسب دون النسب فجاء التجويز العقلي ولا دليل على أحد الطرفين فيتوقف. ومنها قبليته في المصحف فيشعر بقبليته في النزول وإنما لم تدل لأنها لم تترتب بترتيب النزول، ومنها حداثة سن الصحابي لأنه متأخر الصحبة فيدل على تأخر ما نقله لأن منقول متأخر الصحبة قد يكون متقدماً وبالعكس اللهم إلا أن تنقطع صحبة الأول قبل صحبة الثاني فيرجع إلى ما علم بقدم تاريخه، ومنها تأخر إسلامه وهو كما قبله، ومنها موافقته لحكم البراءة الأصلية فيدل على تأخره من حيث إنه لو تقدم لم يفد إلا ما علم بالأصل فيعرى عن الفائدة الجديدة وإذا تأخر أفاد الآخر رفع حكم الأصل وهذا رفع حكم الأول. ولما عرفت طرق التعيين فإذا لم يعلم الناسخ معيناً بطريقه وجب التوقف حتى يظهر دليل لا التخيير فيهما لأن مرجعه رفع حكمهما مع العلم بأن أحدهما حق وأنه لا يجوز، قال:

(مسألة الجمهور على جواز نسخ السنة بالقرآن وللشافعي قولان، لنا لو امتنع لكان لغيره والأصل عدمه وأيضاً التوجه إلى بيت المقدس بالسنة ونسخ بالقرآن والمباشرة بالليل كذلك

وصوم عاشوراء وأجيب بجواز نسخه بالسنة ووافق القرآن وأجيب بأن ذلك يمنع تعيين ناسخ أبداً. قالوا: التبين والنسخ رفع لا بيان، قلنا: المعنى لتبلغ ولو سلم فالنسخ أيضاً بيان ولو سلم فأين نفي النسخ، قالوا: منفر، قلنا: إذا علم أنه مبلغ فلا نفرة، أقول:

(قد اختلف في جواز نسخ السنة بالقرآن والجمهور على جوازه وللشافعي رضي الله عنه فيه قولان لنا أنه لو امتنع لامتنع لغيره واللازم منتف أما الملازمة فلأنه بالنظر إلى نفسه ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال، وأما انتفاء اللازم فلأن الأصل عدم غيره، **ولنا** أيضاً الوقوع منه أن التوجه إلى بيت المقدس ثبت بالسنة فإنه ليس في الآيات ما يدل عليه ثم نسخ بالقرآن وهو قوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِۚ﴾ [البقرة: ١٤٤] ومنه حرمة المباشرة بالليل ثبتت بالسنة لما ذكرنا ونسخت بالقرآن وهو قوله تعالى: ﴿فَٱلْـَٔـٰنَ بَـٰشِرُوهُنَّ﴾ [البقرة: ١٨٧] حتى يتبين ومنه صوم عاشوراء ثبت بالسنة لما ذكرنا ونسخ بالقرآن وهو قوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُۖ﴾ [البقرة: ١٨٥] واعترض عليه بأنّا لا نسلم أن النسخ فيما ذكرتم من الصور بالقرآن لجواز أن يثبت بالسنة ويوافقه القرآن فإن الحكم الموافق لنص لا يجب أن يكون منه، **الجواب** أن ذلك لو صح لمنع تعيين ناسخ أبداً لتطرق مثل ذلك الاحتمال إليه وأنه خلاف الإجماع ولا يخفى أن ذلك غير لازم فيما علم بطرقه السابقة، وقد يقال ربما ثبت بما نسخ من الكتاب تلاوته، قالوا **أولاً** قال تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤] دل على أن الرسول عليه الصلاة والسلام مبين للأحكام وهو الغرض من بعثته فلو نسخ بما جاء به لكان رافعاً لا مبيناً لأن نسخ الحكم رفع له ورفع الشيء لا يكون بياناً له، **الجواب** أن معنى بالبيان في الآية تبليغه إليهم لأنه إظهار ولو سلم فالنسخ أيضاً بيان لانتهاء أمد الحكم ولو سلم فكونه مبيناً لا ينفي كونه ناسخاً أيضاً لأنه قد يكون مبيناً لما ثبت من الأحكام ناسخاً لما ارتفع منها ولا منافاة بينهما، قال:

(مسألة الجمهور على جواز نسخ القرآن بالخبر المتواتر ومنع الشافعي رضي الله عنه لنا ما تقدم واستدل بأن لا وصية لوارث نسخ الوصية للوالدين والأقربين والرجم للمحصن نسخ الجلد وأجيب بأنه يلزم نسخ المعلوم بالمظنون وهو خلاف الفرض، قالوا: نأت بخير منها أو مثلها، والسنة ليست كذلك ولأنه قال: نأت والضمير لله تعالى وأجيب بأن المراد الحكم لأن القرآن لا تفاضل فيه فيكون أصلح للمكلف أو مساوياً وصح نأت لأن الجميع من عنده قالوا: قل ما يكون لي أن أبدله، قلنا: ظاهر في الوحي ولو سلم فالسنة بالوحي) أقول: هذا عكس ما تقدم وهو نسخ القرآن بالخبر المتواتر وقد اختلف في جوازه والجمهور على جوازه ومنعه الشافعي رحمه الله **لنا** ما تقدم من أنه لو امتنع لامتنع لغيره والأصل عدمه، واستدل بأنه وقع فإن قوله: «لا وصية لوارث»[1] نسخ الوصية للوالدين والأقربين الثابت بالقرآن، وأيضاً فرجم

(١) أخرجه النسائي، كتاب: الوصايا، باب: إبطال الوصية للوارث، (الحديث: ٣٥٨١). وأبو داود، كتاب: الوصايا، باب: ما جاء في الوصية للوارث. (الحديث: ٢٤٨٦).

المحصن ثبت بفعله وهو قد نسخ الجلد في حقه وهو ثابت بالقرآن، **الجواب** أنه غير صحيح وإلا لزم نفي المعلوم بالمظنون لأن الخبرين المذكورين من قبيل الآحاد وأنه خلاف المفروض وهو نسخ القرآن بالمتواتر بل من جملة الصور التي لا تجوز بالاتفاق قالوا **أولاً** قال الله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦] وهذا يدل على عدم جواز نسخه بالسنة من وجهين، **أحدهما** أن ما ينسخ به القرآن يجب أن يكون خيراً أو مثلاً والسنة ليست كذلك، **ثانيهما** أنه قال: نأت والضمير لله فيجب أن لا ينسخ إلا بما أتى به وإنما هو القرآن، **الجواب** قولك دلت الآية على أن ما ينسخ به القرآن خير منه أو مثله، قلنا: لا نسلم بل على أن الحكم الناسخ خير للمكلف من المنسوخ لأن القرآن لا تفاضل فيه فيكون بعضه خيراً من بعض ثم ما ثبت من الحكم بالسنة قد يكون أصلح بالنسبة إلى المكلف أو مساوياً لما ثبت بالقرآن، قولك: قال نأت والضمير لله قلنا يصح ذلك وإن كان الذبح بالسنة لأن القرآن والسنة جميعاً من عنده، قال تعالى: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴿٤﴾﴾ [النجم: ٤] قالوا **ثانياً** قال تعالى: ﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ﴾ [يونس: ١٥] الآية نفي جواز التبديل عنه والنسخ تبديل فينتفي جوازه منه وهو المطلوب **الجواب** أنه ظاهر في الوحي وعدم تبديل لفظه بأن يضع ما لم ينزل مكان ما أنزل فلا يدل على منع تبديل الحكم ولو سلم فقد سبق أن السنة بالوحي فلا يكون قد بدله من تلقاء نفسه بل الله هو المبدل، قال:

(مسألة الجمهور على أن الإجماع لا ينسخ، لنا: لو نسخ بنص قاطع أو بإجماع قاطع كان الأول خطأ وهو باطل ولو نسخ بغيرهما فأبعد للعلم بتقديم القاطع قالوا لو أجمعت الأمة على قولين فإجماع على أنها اجتهادية فلو اتفق على أحدهما كان نسخاً قلنا: لا نسخ بعد تسليم جوازه وقد تقدمت) أقول: قد اختلف في جواز نسخ الإجماع وهو رفع الحكم الثابت به، والجمهور على عدم جوازه، **لنا** لو نسخ فإما بنص قاطع أو بإجماع قاطع أو بغيرهما وكلاهما باطل أما الأول فلأنه يلزم أن يكون الإجماع على الخطأ لأنه على خلاف القاطع وهو محال **وأما** الثاني فلأنه أبعد من الأول للإجماع على تقديم القاطع على غيره فيلزم **خطأ** ذلك الإجماع كما في الأول مع تقديم الأضعف على الأقوى وهو خلاف المعقول، قالوا: لو اختلفت الأمة على قولين فهو إجماع على أن المسألة اجتهادية يجوز الأخذ بكليهما ثم يجوز إجماعهم على أحد القولين كما مر فإذا أجمعوا بطل الجواز الذي هو مقتضى ذلك الإجماع وهو معنى النسخ **الجواب** لا نسلم جواز ذلك فإنه مختلف فيه، ولو سلم فلا يكون نسخاً لما تقدم أن الإجماع الأول مشروط بعدم الإجماع الثاني، قال:

(مسألة الجمهور على أن الإجماع لا ينسخ به لأنه إن كان عن نص فالنص الناسخ وإن كان عن غير نص والأول قطعي فالإجماع خطأ أو ظني فقد زال شرط العمل به وهو رجحانه، قالوا: قال ابن عباس لعثمان رضي الله عنهما: كيف تحجب الأم بالأخوين وقد قال الله تعالى فإن كان له إخوة والإخوان ليسا إخوة؟ فقال: حجبها قومك يا غلام، قلنا: إنما يكون نسخاً

بثبوت المفهوم قطعاً وإن الأخوين ليسا بإخوة قطعاً فيجب تقدير النص وإلا كان الإجماع خطأ) أقول: الإجماع كما أنه لا ينسخ فلا ينسخ به غيره عند الجمهور وذلك لأن الإجماع إما أن يكون عن نص أو لا وعلى التقديرين فلا نسخ به، **أما** إذا كان عن نص فلأن النص حينئذ هو الناسخ، **وأما** إذا لم يكن عن نص فلأن الأول إما قطعي أو ظني فإن كان قطعياً كان الإجماع على خلاف القاطع وخلاف القاطع خطأ فيلزم الإجماع على الخطأ وأنه باطل، وإن كان ظنياً لم يبق مع الإجماع على خلافه دليلاً لأن شرط العمل به رجحانه وإفادته للظن وقد انتفى بمعارضة القاطع له وهو الإجماع فلا يثبت به حكم فلا يتصور رفع ونسخ. قالوا: قال ابن عباس لعثمان: كيف تحجب الأم بالأخوين وقد قال تعالى: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخۡوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُۚ﴾ [النساء: ١١] والإخوان ليسا إخوة، فقال: حجبها قومك يا غلام، وهذا تصريح بإبطال حكم القرآن بالإجماع وهو النسخ. **الجواب** لا نسلم النسخ فإنه يتوقف على أن الآية أفادت عدم حجب ما ليس بإخوة قطعاً وعلى أن الأخوين ليسا إخوة قطعاً فإن ذلك لو ثبت بدليل ظاهر وجب حمله على غير ظاهره دفعاً للنسخ لكن دليل شيء منهما ليس بقاطع فإن الأولى فرع ثبوت المفهوم وإن ثبت فبظاهر، **والثانية** فرع أن الجميع لا يطلق لاثنين وإن ثبت أنه ليس حقيقة فيه فالجواز مجازاً مما لا ينكر، ولو سلم فيجب تقدير نص قد حدث قطعاً ليكون النسخ به وإلا لكان الإجماع على خلاف القاطع فكان خطأ وأنه باطل، قال:

(مسألة المختار أن القياس المظنون لا يكون ناسخاً ولا منسوخاً أما الأول فلأن ما قبله إن كان قطعياً لم ينسخ بالمظنون وإن كان ظنياً تبين زوال شرط العمل به وهو رجحانه لأنه ثبت مقيداً كان المصيب واحداً أو لا، وأما الثاني فلأن ما بعده قطعياً أو ظنياً تبين زوال شرط العمل به وأما المقطوع فينسخ بالمقطوع في حياته وأما بعده فتبين أنه كان منسوخاً، قالوا: صح التخصيص فيصح، قلنا: منقوض بالإجماع والعقل وخبر الواحد) أقول: قد اختلف في القياس هل يكون ناسخاً ومنسوخاً وتفصيله أن القياس أما مظنون أو مقطوع **القسم الأول** وهو المظنون لا يكون ناسخاً ولا منسوخاً أما أنه لا يكون ناسخاً فلأن ما قبله أما قطعي أو ظني فإن كان قطعياً لم يجز نسخه به لأن نسخ المقطوع بالمظنون غير جائز وإن كان ظنياً تبين زوال شرط العمل به وهو رجحانه وذلك لأنه ثبت مقيداً بعدم ظهور معارض راجح أو مساو فلا يجب العمل به عند ظهور معارض راجح سواء قلنا كل مجتهد مصيب أو قلنا المصيب واحد وحينئذ كان الواجب العمل به ما لم يظهر راجح وقد عمل به فلم يرفع ولا حكم له في الزمان الذي ظهر فيه الراجح فيرفع فلا رفع على التقديرين لحكمه فلا نسخ، **وأما** أنه لا يكون منسوخاً فلأن ما بعده لا بد أن يكون قطعياً أو ظنياً راجحاً وأياً كان فقد بان زوال شرط العمل به لأنه ثبت مقيداً والتقرير ما مر، **القسم الثاني** وهو المقطوع ينسخ بالمقطوع في حياته ﷺ وهو إذا نسخ حكم الأصل بنص فيقاس عليه وأما بعده فلا ينسخ إذ لا ولاية للنسخ للأمة نعم قد يظهر أنه كان منسوخاً بأن يظهر نسخ حكم أصله، قالوا: يجوز النسخ بالقياس قياساً

على التخصيص به والجامع كونهما تخصيصين وكون أحدهما في الأعيان والآخر في الأزمان لا يصلح فارقاً إذ لا أثر له **الجواب** أنه منقوض بالإجماع وبالعقل وبخبر الواحد فإن ثلاثتها تخصص بها ولا ينسخ، قال:

(مسألة المختار جواز نسخ أصل الفحوى دونه وامتناع نسخ الفحوى دون أصله ومنهم من جوزهما ومنهم من منعهما لنا أن جواز التأفيف بعد تحريمه لا يستلزم جواز الضرب وبقاء تحريمه يستلزم تحريم الضرب وإلا لم يكن معلوماً منه المجوز دلالتان فجاز رفع كل منهما، قلنا: إذا لم يكن استلزام المانع الفحوى تابع فيرتفع بارتفاع متبوعه، قلنا: تابع للدلالة لا للحكم والدلالة باقية) أقول: الفحوى مفهوم الموافقة والأصل ما له المفهوم ونسخهما معاً جائز اتفاقاً واختلف في نسخ أحدهما دون الآخر، فمنهم من جوزهما، ومنهم من منعهما والمختار جواز نسخ الأصل دون الفحوى وامتناع نسخ الفحوى دون الأصل، **لنا** أن تحريم التأفيف ملزوم لتحريم الضرب وإلا لم يعلم منه من غير عكس للأولوية في الفرع ونسخ الفحوى دون الأصل معناه بقاء تحريم التأفيف وانتفاء تحريم الضرب وهو وجود الملزوم مع عدم اللازم وأنه محال، **وأما** عكسه وهو انتفاء تحريم التأفيف مع بقاء تحريم الضرب فرفع الملزوم مع بقاء اللازم وأنه لا يمتنع القائلون بالجواز فيهما، قالوا: إفادة اللفظ للأصل والفحوى دلالتان متغايرتان فجاز رفع كل واحدة منهما بدون الأخرى ضرورة، **الجواب** لا نسلم دلالة التغاير على رفع كل واحد منهما دون الآخر وإنما يصح ذلك إذا لم يكن أحد الغيرين مستلزماً للآخر القائلون بالامتناع فيهما قالوا: أما الفحوى دون الأصل فلما قلتم وأما الأصل دون الفحوى فلأن الفحوى تابع للأصل فإذا ارتفع الأصل لم يمكن بقاؤه لوجوب ارتفاع التابع بارتفاع متبوعه وإلا لم يكن تابعاً له، **الجواب** أن دلالة اللفظ على الفحوى تابعة لدلالته على الأصل وليس حكمها تابعاً لحكمه فإن فهمنا لتحريم الضرب حصل من فهمنا لتحريم التأفيف لا أن الضرب إنما كان حراماً لأن التأفيف حرام ولولا حرمة التأفيف لما كان الضرب حراماً والذي يرتفع هو حكم تحريم التأفيف لا دلالة اللفظ عليه فإنها باقية فالمتبوع لم يرتفع والمرتفع ليس بمتبوع، قال:

(مسألة المختار إذا نسخ حكم أصل القياس لا يبقى معه حكم الفرع لنا خرجت العلة عن الاعتبار فلا فرع قالوا الفرع تابع للدلالة للحكم كالفحوى، قلنا: يلزم من زوال الحكم زوال الحكمة المعتبرة فيزول الحكم مطلقاً لانتفاء الحكمة، قالوا: حكمتم بالقياس على انتفاء الحكم بغير علة قلنا حكمنا بانتفاء الحكم لانتفاء علته) أقول: إذا نسخ حكم أصل القياس هل يبقى معه حكم الفرع المختار أنه لا يبقى، وقيل يبقى وإذا قلنا لا يبقى ففي تسميته نسخاً لحكم الفرع نزاع لفظي **لنا** أنه يستلزم خروج علة الأصل عن كونها معتبرة شرعاً حيث علم إلغاؤها بعدم ترتيب الحكم عليها في الأصل والفرع إنما يثبت بالعلة فإذا انتفت العلة انتفى الفرع وإلا لزم ثبوت الحكم بلا دليل، قالوا **أولاً** الفرع تابع للدلالة لا لحكم الأصل فلا يلزم

من انتفاء الحكم انتفاء الدلالة ولم يحدث شيء إلا انتفاء الحكم والدلالة الثابتة باقية فيبقى حكم الفرع وهو بعينه الذي صرتم إليه في جواز نسخ الأصل دون الفحوى، **الجواب** لا نسلم أنه لم يحدث شيء إلا انتفاء الحكم بل ثبت انتفاء الحكمة المعتبرة شرعاً وهو ملزوم لانتفاء الحكم لاستحالة بقائه بغير حكمة معتبرة فينتفي الحكم ولا كذلك في المفهوم إذ لا يلزم من انتفاء الحكمة المحرمة للتأفيف انتفاء الحكمة المحرمة للضرب إذ لا يلزم من ارتفاع الأقوى ارتفاع الأضعف، قالوا **ثانياً** هذا حكم يرفع حكم الفرع قياساً من غير علة جامعة بينهما موجبة للرفع والقياس بلا جامع فاسد، **الجواب** هذا ليس حكماً بالقياس بل بانتفاء الحكم لانتفاء علته وذلك نوع آخر من الاستدلال لا يحتاج إلى أصل وفرع وعلة. نعم علمنا عدم اعتبار العلة ببطلان حكم الأصل لا أنا قسنا الفرع في عدم الحكم بالأصل بجامع عدم العلة، قال:

(مسألة المختار أن الناسخ قبل تبليغه ﷺ لا يثبت حكمه لنا لو ثبت لأدى إلى وجوب وتحريم للقطع بأنه لو ترك الأول أثم وأيضاً فإنه لو عمل بالثاني عصى اتفاقاً وأيضاً يلزم قبل تبليغ جبريل عليه السلام وهو اتفاق قالوا حكم فلا يعتبر علم المكلف قلنا لا بد من اعتبار التمكن وهو منتف) أقول: إذا بلغ الناسخ من جبريل إلى الرسول صلىٰ الله عليهما وسلم وهو بعد لم يبلغ إلى المكلفين ففي الزمان المتخلل بين التبليغين هل يثبت حكم الناسخ، قال قوم إنه يثبت والمختار أنه لا يثبت لنا لو ثبت حكمه لأدى إلى وجوب وتحريم في محل واحد وأنه محال بيانه أن حكمه تحريم العمل بالأول فيكون حراماً وأنه واجب إذ لو ترك العمل به وهو غير معتقد نسخه لأثم قطعاً، **ولنا أيضاً** أنه لو عمل بالثاني قبل إعلامه وهو معتقد عدم شرعيته لأثم قطعاً ولو ثبت حكمه لما أثم بالعمل به، **ولنا أيضاً** أنه لو ثبت حكمه قبل تبليغ الرسول لثبت قبل تبليغ جبريل واللازم باطل بالاتفاق بيان الملازمة أنهما سواء في وجود الناسخ وعدم علم المكلف به ووجوده مقتض لحكمه وعدم علم المكلف لا يصلح مانعاً فيثبت حكمه عملاً بالمقتضى السالم عن المعارض قالوا: هذا حكم تجدد فلا يعتبر علم المكلف به كما إذا بلغ إلى مكلف فإن حكمه يثبت في حق الجميع اتفاقاً **الجواب** حق أن العلم ليس بمعتبر لكن التمكن من العلم معتبر وإلا كان تكليفاً بالمحال والتمكن في هذه الصورة منتف فلا يثبت لا لعدم علمه بل لعدم تمكنه من العلم وهو شرط للتكليف، قال:

(مسألة العبادات المستقلة ليست نسخاً وعن بعضهم صلاة سادسة نسخ وأما زيادة جزء مشترط أو زيادة شرط أو زيادة ترفع مفهوم المخالفة فالشافعية والحنابلة ليس بنسخ والحنفية نسخ، وقيل الثالث نسخ عبد الجبار أن غيرته حتى صار وجوده كالعدم شرعاً كزيادة ركعة في الفجر وكعشرين في القذف وكتخيير في ثالث بعد اثنين فنسخ، والغزالي إن اتحدت كركعة في الفجر فنسخ بخلاف عشرين في القذف والمختار أن رفعت حكماً شرعياً بعد ثبوته بدليل شرعي فنسخ لأنه حقيقة وما خالفه ليس بنسخ فلو قال في السائمة الزكاة ثم قال في المعلوفة

الزكاة فلا نسخ فإن تحقق أن المفهوم مراد فنسخ وإلا فلا ولو زيدت ركعة في الصبح فنسخ التحريم الزيادة ثم وجوبها والتغريب على الحد كذلك فإن قيل منفي بحكم الأصل، قلنا: هذا لو لم يثبت تحريمه فلو خير في المسح بعد وجوب الغسل فنسخ للتخيير بعد الوجوب ولو قال واستشهدوا شهيدين ثم ثبت الحكم بالنص بشاهد ويمين فليس بنسخ إذ لا رفع لشيء ولو ثبت مفهومه ومفهوم فإن لم يكونا رجلين إذ ليس فيه منع الحكم بغيره ولو زيد في الوضوء اشتراط غسل عضو فليس بنسخ لأنه إنما حصل وجوب مباح الأصل قالوا: لو كانت مجزئة ثم صارت غير مجزئة قلنا: معنى مجزئة امتثال الأمر بفعلها ولم ترتفع وارتفع عدم توقفها على شرط آخر وذلك مستنداً إلى حكم الأصل وكذلك لو زيد في الصلاة ما لم يكن محرماً) أقول: زيادة عبادة على ما قد شرع من العبادات هل يكون نسخاً أم لا ينظر في الثانية أهي مستقلة أو غير مستقلة أما العبادات المستقلة فليست نسخاً بالاتفاق وعن بعضهم إن شرع إيجاب صلاة سادسة خاصة نسخ لأنه يخرج الوسطى عن كونها وسطى فيبطل وجوب المحافظة عليها الثابت بقوله تعالى: ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلۡوُسۡطَىٰ﴾ [البقرة: ٢٣٨] وإنه حكم شرعي وهو النسخ وحله أنه لا يبطل وجوب ما صدق عليه أنها وسطى وإنما يبطل كونها وسطى وليس حكماً شرعياً وأما العبادات الغير المستقلة فهي على ثلاثة وجوه **أحدها** أن تكون مع الأولى جزأين لعبادة ويشترط الزيادة في الأولى فلا تعتبر إذا أفردت ولم تضم ليلها الزيادة كزيادة ركعة في الفجر، **ثانيها** أن تجعل الزيادة شرطاً للأولى ولا تكونا جزأين لعبادة كالطهارة في الطواف **وثالثها** أن يرفع مفهوم المخالفة للأولى مثل إيجاب الزكاة في المعلوفة بعد قوله في الغنم السائمة زكاة فهذه الصور هي محل الخلاف، فقالت الشافعية والحنابلة: أنها ليست بنسخ مطلقاً، وقالت الحنفية: نسخ مطلقاً، قال قوم: الثالث وهو ما يرفع مفهوم المخالفة نسخ دون الأولين وهما الجزء المشترط والشرط، وقال القاضي عبد الجبار: الزيادة إن غيرت الأصل تغييراً شرعياً حتى صار وجوده كالعدم فنسخ وإلا فلا، وذكر أمثلة منها زيادة ركعة على ركعتي الفجر نسخ لأنهما لا يجزيان دونها ومنها زيادة التغريب على الجلد فإنه لا يحصل الحد بالجلد دونه ومنها زيادة عشرين جلدة على حد القذف فإنه لا يحصل الحد بدون العشرين ومنها أن يخير المكلف في أمرين ثم يخير فيهما وفي أمر ثالث يقول: اعتق أو صم ثم يقول اعتق أو صم أو اطعم فإن ترك الأولين مع فعل الثالث غير محرم وقد كان محرماً فهو كالعدم في انتفاء الحرمة عنهما، وقال الغزالي: إن اتصلت الزيادة بالأصل زيادة اتحاد فهو نسخ وإلا فلا مثاله زيادة ركعة على صلاة الفجر لأنه لو عدم لم يكن للركعتين أثر أصلاً وكان الثلاث واجبة بخلاف زيادة عشرين على حد القذف إذ لو عدم كان للباقي أثر إذ سقط الباقي به ولا يجب إلا العشرون، والمختار أنه إن رفع حكماً شرعياً بدليل شرعي كان نسخاً وإلا فلا وذلك أن حقيقة النسخ ذلك فإذا ثبت ثبت وإذا انتفى انتفى، ولنذكر أمثلة منها: لو قال في الغنم السائمة الزكاة ثم قال: «في المعلوفة

زكاة»[1] فإن ثبت المفهوم وتحقق أنه كان مراداً فنسخ وإلا فلا، إذ لا رفع إنما هو دفع للمفهوم إن ثبت ومنها إذا زاد في صلاة الصبح ركعة فجعلها ثلاث ركعات كان نسخاً لأنه قد ثبت تحريم الزيادة عليها ثم ارتفع بوجوبها وكلاهما حكم شرعي ومنها زيادة التغريب على الجلد لأنه قد ثبت تحريم الزيادة ثم وجوبها وكلاهما بدليل شرعي فإن قيل وجوب التغريب كان منفياً بالأصل فرفعه رفع لحكم الأصل ومثله لا يكون نسخاً، **قلنا** هذا إنما يصح لو لم يثبت تحريمه، فإن التحريم ليس بالأصل بل بدليل شرعي ومنها لو أوجب غسل الرجلين معيناً ثم خير بينه وبين مسح الخف فهو نسخ لأنه رفع الوجوب عيناً بوجوب أحد الأمرين مخيراً وهو غيره وقد ثبتا بدليل شرعي، ومنها لو قال: فاستشهدوا شهيدين ثم ورد نص على جواز الحكم بشاهد ويمين فإنه ليس بنسخ لأن المرفوع به عدم جواز الحكم بشاهد ويمين، وقوله: فاستشهدوا شهيدين لم يثبته فإن قيل مفهوم قوله فاستشهدوا شهيدين ومفهوم قوله فإن لم يكونا رجلين وامرأتان يمنع الحكم بالشاهد واليمين لأنه غيرهما والنص قد نفى الغير بالمفهوم، قلنا: دل على طلب الاستشهاد لرجلين ما أمكن ولرجل وامرأتين إذا تعذر فإن سلم مفهومهما فهو إن غيره غير مطلوب وأما أنه لا يحكم بغيرهما إذا حصل فلم يدل عليه بمنطوق ولا بمفهوم ومنها لو زيد في الوضوء غسل عضو فليس بنسخ على الأصح لأنه رفع مباح الأصل، قالوا: نسخ لأن الأعضاء دونه كانت مجزئة ولم تبق الآن مجزئة والاجزاء حكم شرعي وقد ارتفع، **الجواب** أن الاجزاء بدونه يدل على الامتثال بفعله وعدم توقفه على شرط آخر أما الامتثال بفعله فلم يرتفع وأما عدم توقفه على شرط آخر وإن ارتفع فليس حكماً شرعياً بل هو مستنداً إلى حكم البراءة الأصلية، ومنها لو زيد في الصلاة ركن فإن كان محرماً قبل فهو نسخ لحرمته لا للصلاة وإن لم يكن محرماً فليس بنسخ لأنه رفع لحكم الأصل، قال:

(مسألة إذا نقص جزء العبادة أو شرطها فنسخ للجزء والشرط لا للعبادة وقيل نسخ للعبادة عبد الجبار إن كان جزءاً لا شرطاً لنا لو كان نسخاً لوجوبها افتقرت إلى دليل ثان وهو خلاف الإجماع، قالوا: ثبت تحريمها بغير طهارة وبغير الركعتين ثم ثبت جوازها أو وجوبها بغيرهما، قلنا: الفرض لم يتجدد وجوب) أقول: ما تقدم حكم الزيادة في العبادة وأما لنقصان عنها وهو أن ينقص جزء أو شرط مثل أن يسقط من الظهر ركعتان أو يبطل اشتراط الطهارة فيه فهو نسخ للجزء والشرط اتفاقاً وهل هو نسخ لتلك العبادة؟ المختار أنه ليس بنسخ لها وقيل نسخ، وقال عبد الجبار: إن كان جزءاً فنسخ وإن كان شرطاً فلا، **لنا** لو كان نسخاً للركعتين الباقيتين في الجزء وللأربع في الشرط لافتقرت في وجوبها إلى دليل غير الأول وأنه باطل بالاتفاق قالوا: ثبت تحريمها بغير الركعتين وبغير طهارة ثم ثبت جوازها أو

---

(١) أخرجه الدارمي، كتاب: الزكاة، باب: في زكاة الغنم. (الحديث: ١٥٦٧٠).

وجوبها بدونهما، **الجواب** المفروض أنه لم يتجدد وجوب بل أبطل الوجوب فقط والثابت هو الوجوب الأول والزيادة باقية على الجواز الأصلي وإنما الزائل وجوبها فارتفع حكم شرعي لا إلى حكم شرعي فلا يكون نسخاً، قال:

(مسألة المختار جواز نسخ وجوب معرفته وتحريم الكفر وغيره خلافاً للمعتزلة وهي فرع التحسين والتقبيح والمختار جواز نسخ جميع التكاليف خلافاً للغزالي لنا أحكام كغيرها قالوا لا ينفك عن وجوب معرفة النسخ والناسخ وأجيب بأنه يعلمهما وينقطع التكليف بهما وبغيرهما والله أعلم) أقول: اتفقوا على جواز رفع جميع التكاليف بإعدام العقل وعلى امتناع النهي عن معرفته الأعلى تجويز تكليف المحال لأن العلم بنهيه يستدعي معرفته، واختلف في جواز نسخ وجوب المعرفة وتحريم الكفر وغيره من الظلم والكذب، والمختار جوازه وخالف فيه المعتزلة والمسألة فرع الحسن والقبح العقليين إذ لو ثبتا لم يتغيرا وقد أبطلناهما **لنا** أنها أحكام فجاز نسخها كغيرها من الأحكام، قالوا: إذا نسخت التكاليف المتقدمة فإنما يمكن معرفته بمعرفة النسخ والناسخ فتجب معرفته وهذا تكليف فيلزم خلاف المفروض، **الجواب** لا يمتنع معرفته بنسخ جميع التكاليف وبالناسخ فليفرض وحينئذ يرتفع التكليف بهما لانقطاعه بعد الفعل اتفاقاً وقد ارتفع التكليف بغيرهما فلا يبقى تكليف أصلاً، قال:

(القياس بالتقدير والمساواة وفي الاصطلاح مساواة فرع الأصل في علة حكمه ويلزم المصوبة زيادة في نظر المجتهد لأنه صحيح واق تبين الغلط والرجوع بخلاف المخطئة وإن أريد الفاسد معه قيل تشبيه) أقول: القياس التقدير والمساواة يقال: قست النعل بالنعل، أي: قدرته به فساواه، وقست الثواب بالذراع أي: قدرته به، وفلان لا يقاس بفلان أي: لا يساوى به. وفي الاصطلاح مساواة فرع الأصل في علة حكمه وذلك أنه من أدلة الأحكام فلا بد من حكم مطلوب به وله محل ضرورة والمقصود إثباته فيه لثبوته في محل آخر يقاس هذا به فكان هذا فرعاً وذلك أصلاً لحاجته إليه وابتنائه عليه، ولا يمكن ذلك في كل شيئين بل إذا كان بينهما أمر مشترك ولا كل مشترك بل مشترك يوجب الاشتراك في الحكم بأن يستلزم الحكم ونسميه علة الحكم فلا بد أن يعلم علة الحكم في الأصل ويعلم ثبوت مثلها في الفرع إذ ثبوت عينها مما لا يتصور لأن المعنى الشخصي لا يقوم بعينه بمحلين وبذلك يحصل ظن مثل الحكم في الفرع وهو المطلوب، مثاله أن يكون المطلوب ربوية الذرة فيدل عليه مساواته للبر فيما هو علة لربوية البر من طعم أو قوت أو كيل فإن ذلك دليل على ربوية الذرة وربويتها هو الحكم المثبت بالقياس وثمرته، واعلم أن المراد بالمساواة المذكورة في الحد المساواة في نفس الأمر فيختص بالقياس الصحيح وهذا عند من يثبت ما لا مساواة فيه في نفس الأمر قياساً فاسداً وأما المصوبة وهم القائلون بأن كل مجتهد مصيب فالقياس الصحيح عندهم ما حصلت فيه المساواة في نفي نظر المجتهد سواء ثبتت في نفس الأمر أو لا حتى لو تبين غلطه ووجب الرجوع عنه فإنه لا يقدح في صحته عندهم بل ذلك انقطاع لحكمه لدليل

صحيح آخر حدث وكان قبل حدوثه القياس الأول صحيحاً وإن زال صحته بخلاف المخطئة فإنهم لا يرون ما ظهر غلطه والرجوع عنه محكوماً بصحته إلى زمان ظهور غلطه بل مما كان فاسداً وتبين فساده، فإذا لا يشترط المصوبة المساواة إلا في المجتهد فحقهم أن يقولوا هو مساواة فرع الأصل في نظر المجتهد هذا إذا حددنا القياس الصحيح ولو أردنا دخول القياس الفاسد معه في الحد لم نشترط المساواة لا في نفس الأمر ولا في نظر المجتهد، وقلنا بدلها أنه تشبيه فرع بالأصل لأنه قد يكون مطابقاً لحصول الشبه وقد لا يكون لعدمه وقد يكون المشبه يرى ذلك وقد لا يراه، قال:

(وأورد قياس الدلالة فإنه لا يذكر فيه علة وأجيب أما بأنه غير مراد وأما بأنه يتضمن المساواة فيها وأورد قياس العكس مثل لما وجب الصيام في الاعتكام بالنذر وجب بغير نذر عكسه الصلاة لما لم تجب فيه بالنذر لم تجب بغير نذر وأجيب بالأول أو بأن المقصود مساواة الاعتكاف بغير نذر في اشتراط الصوم له بالنذر بمعنى لا فارق أو بالسبر وذكرت الصلاة لبيان الإلغاء أو قياس الصيام بالنذر على الصلاة بالنذر) أقول: قد أورد على عكس الحد إشكالان الأول أنه لا يتناول قياس الدلالة فإن شرطه أن لا يذكر فيه العلة لأنه قسيم قياس العلة مثاله في المكره يأثم بالقتل فيجب عليه القصاص كالمكره فإن الإثم بالقتل ليس علة لوجوب القصاص، مثال آخر في المسروق عين يجب ردها قائمة وإن قطع فيها فيجب ضمانها تالفة كالمغصوب فإن وجوب الرد ليس علة للضمان في صورة المغصوب، **الجواب أولاً** أنه غير مراد لنا ولا نعني بلفظ القياس إذا أطلقناه إلا قياس العلة ولا نطلقه على قياس الدلالة إلا مقيداً ولو أراده غيرنا باصطلاح آخر فلا يضرنا، **وثانياً** لا نسلم أنه لا مساواة في العلة فإنه يتضمنها وإن لم يصرح بها فإن المساواة في التأثيم دلت على قصد الشارع حفظ النفس بهما وهو العلة والمساواة في وجوب الرددات على قصده حفظ المال بهما وهو العلة ونحن قد أردنا بالمساواة أعم من الضمنية والمصرح بها فيتناوله الحد الثاني أنه لا يتناول قياس العكس فإنه يثبت فيه نقيض حكم الأصل بنقيض علته مثاله قول الحنفية لما وجب الصيام في الاعتكاف بالنذر وجب بغير النذر كالصلاة فإنها لما لم تجب فيه بالنذر لم تجب بغير النذر فالحكم في الأصل عدم الوجوب بغير نذر والعلة عدم وجوبه بالنذر والمطلوب في الفرع وجوبه بغير نذر والعلة وجوبه بالنذر **الجواب أولاً** بالأول من جوابي قياس الدلالة وهو أنه غير مراد **وثانياً** بأنه مساواة من وجهين أحدهما أن المقصود مساواة الاعتكاف بغير نذر في أن الصوم شرط فيه للاعتكاف بنذر الصوم وتقريره إما بإلغاء الفارق وهو النذر لأنه غير مؤثر كما في الصلاة إذ وجوده وعدمه سواء فتبقى العلة الاعتكاف المشترك وأما بالسبر وهو أن العلة أما الاعتكاف بالنذر أو غيرهما والأصل عدم غيرهما وكونه بالنذر لا يصلح علة ولا جزء علة لأنه غير مؤثر بدليل ثبوته في الصلاة بدون الحكم فالصلاة لم تذكر للقياس عليها بل لبيان إلغاء الفارق أو لإلغاء أحد أوصاف السبر فلا يجب المساواة لها فلا يضر

عدمها **ثانيهما** أنه قياس للصيام بالنذر على الصلاة بالنذر في أنها لا تجب بالنذر ولا تأثير للنذر في وجوبها فكذا الصيام ويلزمه أن يجب بدون النذر كما يجب مع النذر وإلا لكان للنذرفيه تأثير فالذي فيه القياس حصل فيه المساواة والذي فيه عدم المساواة لازم له فلا يضر وقد يجاب بأن اللازمة والقياس لبيان الملازمة والمساواة حاصلة على التقدير وحاصله لو لم يشترط لم يجب بالنذر واللازم منتف ثم تبين الملازمة بالقياس على الصلاة فإنها لما لم تكن شرطاً لم تجب بالنذر ولا شك أن على تقدير عدم وجوبه بالنذر فالمساواة حاصلة بينها وبين الصوم وإن لم تكن حاصلة في نفس الأمر، وقد يجاب بما هو واضح منها وهو مساواة الصيام للصلاة في تساوي حكميه حالي النذر وعدمه، مثال آخر في الوتر يؤدي على الراحلة فهو نفل كصلاة الصبح لما كان فرضاً لم يؤد على الراحلة مثال آخر في النكاح بلا ولي ثبت للولي الاعتراض عليها فلا يصح منها النكاح كالرجل لما صح منه لم يثبت الاعتراض عليه وهذان المثالان إذا تأملتهما أرشداك إلى أن الجواب هو الثالث فإن السؤال إذا كان عاماً **فالجواب** المقصور على مثال واحد قاصر، قال:

(وقولهم بذل الجهد في استخراج الحق وقولهم الدليل الموصل إلى الحق وقولهم العلم عن نظر مردود بالنص والإجماع وبأن البذل حال القياس والعلم ثمرة القياس، أبو هاشم: حمل الشيء على غيره بإجراء حكمه عليه ويحتاج لجامع، وقول القاضي: حمل معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما حسن إلا أن حمل ثمرته وإثبات الحكم فيهما معاً ليس به بل هو في الأصل بدليل غيره بجامع كاف وقولهم ثبوت حكم الفرع فرع القياس فتعريفه به دور وأجيب بأن المحدود القياس الذهني وثبوت حكم الفرع الذهني والخارجي ليس فرعاً له) أقول: قد ذكر للقياس حدود مزيفة منها قولهم: بذل الجهد في استخراج الحق وهو مردود ببذل الجهد في استخراج الحق من النص والإجماع لأن مقتضاهما قد لا يكون ظاهراً فيحتاج إلى اجتهاد في صيغ العموم والمفهوم والإيماء والإشارة ورد المطلق إلى المقيد وتصحيح السند وغير ذلك وأيضاً فإن البذل حال القائس وهو غير القياس فأنه الدليل المنصوب من جهة الشارع سواء نظر فيه القائس أم لا، ومنها قولهم الدليل الموصل إلى الحق وهو أيضاً مردود بالنص والإجماع ومنها قولهم: العلم عن نظر وهو مردود أيضاً بالعلم الحاصل عن النظر في نص أو إجماع وأيضاً فالعلم ثمرة القياس لا هو فلا يصدق عليه، وقد جمع المصنف الثلاثة على الترتيب المذكور ثم قال إنها مردودة كلها بالنص والإجماع والأول خاصة بأن البذل حال القائس والثالث خاصة بأن العلم ثمرة القياس كما قررنا ومنها ما ذكره أبو هاشم وهو أنه حمل الشيء على غيره بإجراء حكمه عليه وهو منقوض يحمل بلا جامع فإنه يصدق عليه الحد وليس بقياس إذ لا تتحقق حقيقته لا صحيحاً ولا فاسداً فيحتاج إلى قيد آخر يخرج ذلك وهو أن يقال بجامع محافظة على طرده، ومنها ما ذكره القاضي أبو بكر قال: هو حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم

لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما فقوله معلوم على معلوم يتناول جميع ما يجري فيه القياس من موجود ومعدوم ممكن ومستحيل، ولو قال شيء على شيء لاختص بالموجود قوله في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما ليتناول القياس في الحكم الوجودي نحو قتل عمد عدوان، فيجب القصاص كما في المحدود وفي الحكم العدمي نحو: قتل تمكن فيه الشبهة فلا يوجب القصاص كالعصا الصغيرة قوله بأمر جامع بينهما إلى آخره ليتناول الحكم الشرعي نحو العدوانية والوصف العقلي نحو العمدية ونفيهما كما يقال في الخطأ ليس بعمد ولا عدوان فلا يجب القصاص كما في الصبي، واستحسنه المصنف ثم استدرك عليه من ثلاثة أوجه: **أحدها** أن الحمل قد جعله جنساً له وأنه غير صادق عليه لأنه ثمرة القياس ولا شيء من ثمرة القياس بقياس، **ثانيها** أنه يشعر بأن إثبات الحكم فيهما جميعاً بالقياس وليس كذلك فإن الحكم في الأصل ثابت بغيره، **ثالثها** أن قوله بجامع بينهما كاف في التمييز ولا حاجة إلى تفصيل الجامع في الحد، وقد يقال عليه يندفع **الأول** لأن المراد بالحمل وجوب التسوية في الحكم إذا أريد بذلك إثبات الحكم لهما لا ثبوت الحكم في الفرع، **والثاني** بأن الإثبات فيهما معاً إنما يحصل بالإثبات في الفرع الثابت بالقياس لا أن الإثبات في كل واحد به، **والثالث** بأنه تعيين الطريق فإن زعم أن الأوجز أولى قلنا ذلك إذا لم يحصل منه غير التمييز مقصود وههنا يفيد تفصيل الأقسام أيضاً فكان أولى، وقد صرح بأنهم إنما عدلوا عن ذكر حكم الفرع إلى حكم شيء أو معلوم لأنه دور وفيه دعوى بطلان حد المصنف فأشار إلى تقريره وجوابه، أما تقريره فإن حكم الفرع فرع القياس ومتأخر عنه فيتوقف عليه فيكون تعريفه به دوراً، **الجواب** أن ثبوت حكم الفرع الجزئي الخارجي فرع للقياس الجزئي الخارجي والذي نريد تعريفه هو القياس الذهني أي الماهية العقلية للقياس وحكم الفرع الذهني أي تعقل حقيقة الفرع وكذا الخارجي وهو حصول الحكم الجزئي ليستثنى منهما فرع القياس الذهني أي لا يتوقف على تعقل ماهية القياس فلا دور قال:

(وأركانه الأصل والفرع وحكم الأصل والوصف الجامع الأصل الأكثر محل الحكم المشبه به وقيل دليله وقيل حكمه والفرع المحل المشبه وقيل حكمه والأصل ما يبتنى عليه غيره فلا بعد في الجميع ولذلك كان الجامع فرعاً للأصل أصلاً للفرع) أقول: أركان الشيء أجزاؤه في الوجود التي لا يحصل إلا بحصولها داخلة في حقيقته محققة لهويته وأركان القياس أربعة: **الأصل والفرع وحكم الأصل والوصف الجامع**، أما حكم الفرع فثمرة القياس فيتأخر عنه فلا يكون ركناً له أما الأصل فهو المحل المشبه به الذي يثبت فيه الحكم، وقيل حكمه، وقيل دليله. فإذا قلنا: النبيذ مسكر فيحرم قياساً على الخمر بدليل قوله: حرمت الخمر، فالأصل هو الخمر لأنه المشبه به أو الحرمة لأنها حكمه، أو قوله: حرمت الخمر لأنه دليله، وأما الفرع فقيل على الأول أنه محل الحكم المشبه، وعلى الثاني أنه حكمه ولم يقل أحد أنه

دليله وكيف يقال ودليله القياس وتحقيقه أن الأصل ما يبتنى عليه الشيء فلا بعد في الكل لأن الحكم في الفرع يبتنى على الحكم في الأصل وهو على مأخذه ومحله، فالكل مما يبتنى عليه الحكم في الفرع ابتداء أو بواسطة فلا بعد في التسمية ولذلك قال بعض العلماء وهو الصحيح أصل للحكم في الفرع والحكم فرع له إذ يعلم ثبوته بثبوته وفي الأصل بالعكس فإن الحكم أصل للجامع والجامع فرع له إذ يستنبط منه بعد العلم بثبوته، وأما في الفرع فالحكم هو المبتنى والمحل يسمى به مجازاً، واعلم أن الاصطلاح المتعارف بين الفقهاء أن الأصل والفرع هما المحلان ونحن على هذا الاصطلاح نستمر، قال:

(ومن شروط حكم الأصل أن يكون شرعياً) أقول: إن للقياس شروطاً كل عدة منها يتعلق بركن من أركانه فمن شروط حكم الأصل أن يكون حكماً شرعياً فلو كان حسياً أو عقلياً لم يجز لأن المطلوب إثبات حكم شرعي للمساواة في علته ولا يتصور إلا بذلك، فلو قال: شراب مشتد فيوجب الحد كما يوجب الإسكار أو كما يسمى خمراً كان باطلاً من القول خارجاً عن الانتظام، وهذا مبني على أن القياس لا يجري في اللغة وقد مر ولا في العقليات من الصفات والأفعال وهو الصحيح عنده وفائدته تظهر فيما إذا قاس النفي فإذا لم يكن المقتضى ثابتاً في الأصل كان نفياً أصلياً النفي الأصلي لا يقاس عليه النفي الطارىء وهو حكم شرعي ولا الأصلي لثبوته بدون القياس وبلا جامع وقد يذكر في كثير من المسائل ولذلك يقول المناظر لا بد من بيان المقتضى في الأصل وما ذلك إلا ليكون النفي حكماً شرعياً، قال:

(وأن لا يكون منسوخاً لزوال اعتبار الجامع) أقول: ومن شروط حكم الأصل أن لا يكون منسوخاً لأنه إنما نعدي باعتبار الشارع الوصف الجامع في الأصل حيث أثبت الحكم به، ولما زال الحكم مع ثبوت الوصف علم أنه لم يبق معتبراً في نظره فلا يتعدى الحكم به إذ لم يبق الاستلزام الذي كان دليلاً للثبوت وقد تقدم، قال:

(وأن لا يكون فرعاً خلافاً للحنابلة والبصري لنا إن اتحدت فذكر الوسط ضائع كالشافعية في السفرجل مطعوم فيكون ربوياً كالتفاح ثم يقيس التفاح على البر وأن لا يتحد فسد لأن الأولى لم يثبت اعتبارها والثانية ليست في الفرع كقوله في الجذام عيب يفسخ به البيع فيفسخ به النكاح كالقرن والرتق ثم يقيس القرن على الجب لفوات الاستمتاع) أقول: ومن شروط حكم الأصل أن لا يكون فرعاً أي مثبتاً بالقياس بل بإجماع أو نص وجوزه الحنابلة والبصري، **لنا** أن العلة إما أن تتحد في القياسين أو لا تتحد فإن اتحدت العلة في القياسين فذكر الوسط أعني ما هو أصل في قياس وفرع في آخر ضائع لإمكان طرحه من الوسط وقياس أحد الطرفين على الآخر مثاله أن تقول الشافعية في السفرجل فيكون ربوياً كالتفاح فيمنع الخصم كون التفاح ربوياً فيقول لأنه مطعوم كالبر فإنه كان يمكنه أن يقول في السفرجل

لأنه مطعوم كالبر من غير التعرض للتفاح فكان ذكر التفاح عديم الفائدة وإن لم تتحد العلة في القياسين فأنه قد صرح باعتبار العلة المذكورة ثانياً في إثبات حكم الأصل وإنها ليست ثابتة في الفرع والمذكورة أو لا، وإن ثبتت في الفرع فإنها غير معتبرة فلا مساواة بينهما في العلة المعتبرة فلا تعدية مثاله قول المستدل في الجذام عيب يفسخ به البيع فيفسخ به النكاح كالقرن والرتق فيمنع الخصم أن البيع يفسخ بالرتق والقرن فيقول لأنه مفوت للاستمتاع كالجب ففوات الاستمتاع هو الذي ثبت لأجله الحكم في الرتق والقرن وأنه غير موجود في الجذام والثابت في الجذام وهو كونه عيباً يفسخ به البيع لم يثبت اعتباره، مثال آخر جامع للصورتين: أن يقول في الوضوء عبادة فيشترط فيه النية كالتيمم ثم يقول لأنه عبادة كالصلاة فتتحد العلة أو يقول أو لا طهارة كالتيمم ثم يقول إنه عبادة كالصلاة فلا تتحد، قالوا: لا يجب أن يثبت في الفرع بما يثبت به في الأصل كالإجماع والنص فجاز أن يثبت في الأصل بعلة وفي الفرع بأخرى، **الجواب** الفرق بما ذكرنا، قال:

(فإن كان فرعاً يخالفه المستدل كقول الحنفي في الصوم بنية النفل أتى بما أمر به فيصح كفريضة الحج ففاسد لأنه يتضمن اعترافه بالخطأ في الأصل) أقول: ما ذكرناه كان فرعاً يوافقه المستدل ويخالفه المعترض، وأما إذا كان فرعاً يخالفه المستدل ويوافقه المعترض فمثاله قول الحنفي في الصوم بنية النفل أتى بما أمر به فيصح كفريضة الحج وهو لا يقول بصحة فريضة الحج بنية النفل بل خصمه هو القائل به وهذا قياس فاسد لأنه اعترف ضمناً بخطئه في الأصل وهو إثبات الصحة في فريضة الحج والاعتراف ببطلان إحدى مقدمات دليله اعتراف ببطلان دليله ولا يسمع من المدعي ما هو معترف ببطلانه ولا يمكن من دعواه. مثال آخر أن يقول الشافعي في قتل المسلم بالذمي: تمكنت فيه الشبهة، فلا يوجب القصاص كالمثقل فإنه فرع يخالفه المستدل وهو على مذهب المعترض وفرع من فروعه فلا يمكن المستدل من تقرير مذهبه به مع اعترافه ببطلانه، فإن قيل فذلك يصلح إلزاماً للخصم إذ لو التزمه لزم المقصود وإلا كان مناقضاً في مذهبه لعمله بالعلة في موضع دون موضع، **والجواب** أن الإلزام مندفع **بوجهين أحدهما** أن يقول العلة في الأصل عندي غير ذلك ولا يجب ذكري لها، **وثانيهما** أن يقول: يلزم منه إما خطئي في الأصل أو في الفرع ولا يلزم منه الخطأ في الفرع معيناً وهو مطلوبك وربما أعترف بخطئي في الأصل ولا يضرني ذلك في الفرع، قال:

(ومنها أن لا يكون معدولاً به عن سنن القياس كشهادة خزيمة واعداد الركعات ومقادير الحدود والكفارات ومنه ما لا نظير له كان له معنى ظاهر كترخص المسافر أو غير ظاهر كالقسامة) أقول: شرط القياس وجود مثل علة الحكم في غير محله، فإذا علم انتفاء ذلك قيل إنه معدول به عن سنن القياس أي طريقه، والباء للتعدية أي جعل عادلاً ومتجاوزاً عنه فلم يبق على منهاج القياس فلا يقاس عليه، فمنه ما لا يعقل معناه وينقسم إلى قسمين قسم

أخرج عن قاعدة مقررة كشهادة خزيمة قال عليه الصلاة والسلام: «من شهد له خزيمة فهو حسبه»[1] فلا يثبت ذلك الحكم لغيره وإن كان أعلى منه رتبة في المعنى المناسب لذلك من التدين والصدق كالصديق فإنه علم ضرورة أن القاعدة مقررة شرعاً لم يخرج منها إلا هذا الفرد كالمستثني منها وثبوت حكم خلافه في جميع ما عداه شرعاً مقطوع به، **وقسم** لم يخرج عن قاعدة كإعداد الركعات وكمقادير الحدود وخصوصية سائر الكفارات، ومنه ما لا نظير له وهو أيضاً **قسمان، قسم**: له معنى ظاهر كترخص المسافر إذ علته السفر وهو معنى مناسب للرخصة لما فيه من المشقة لكن هذا الوصف لم يوجد في موضع آخر، **وقسم** ليس له معنى ظاهر كالقسامة وهي تحليف مدعي القتل مع اللوث خمسين قسماً ومعناه التغليظ في حقن الدماء وإلا لم يتعذر للأعداء القتل بغير مشهد الشاهدين ولا للأشرار الذين لا يزعهم وازع التقوى الحلف عليه حلفة واحدة فروعي فيه المصلحتان ولا نظير له، قال:

(ومنها أن لا يكون ذا قياس مركب وهو أن يستغنى بموافقة الخصم في الأصل مع منعه علة الأصل أو منعه وجودها في الأصل فالأول مركب الأصل مثل عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فيقول الحنفي العلة جهالة المستحق من السيد والورثة فإن صحت بطل الإلحاق وإن بطلت منع حكم الأصل فما ينفك عن عدم العلة في الفرع أو منع الأصل الثاني مركب الوصف مثل تعليق الطلاق فلا يصح قبل النكاح كما لو قال زينب التي أتزوجها طالق، فيقول الحنفي: العلة عندي مفقودة في الأصل فإن صح بطل الإلحاق وإلا منع حكم الأصل فما ينفك عن منع الأصل أو عدم العلة في الأصل فلو سلم أنها العلة وأنها موجودة أو أثبت أنها موجودة انتهض الدليل عليه لاعترافه كما لو كان مجتهداً) أقول: ومن شروط حكم الأصل أن لا يكون فيه قياس مركب وهو أن يستغنى عن إثبات حكم الأصل بالدليل بموافقة الخصم له فيه مع أن الخصم يكون مانعاً لكون الحكم فيه معللاً بعلة المستدل وذلك أما بمنعه لعليتها أو لوجودها فيه **والأول** يسمى مركب الأصل، **والثاني** مركب الوصف، قال في **«المنتهى»**: وسمي مركباً لاختلافهما في تركيب الحكم فالمستدل يركب العلة على الحكم والخصم بخلافه والظاهر أنه إنما يسمى مركباً لإثباتهما الحكم كل بقياس فقد اجتمع قياسهما ثم إن الأول اتفقا فيه على الحكم وهو الأصل باصطلاح دون الوصف الذي يعلل به المستدل فسمي مركب الأصل والثاني اتفقا فيه على الوصف الذي يعلل به المستدل فسمي مركب الوصف تمييزاً له عن صاحبه بأدنى مناسبة مثال الأول وهو مركب الأصل أن يقول الشافعية في مسألة العبد: هل يقتل به الحر عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فإنه محل الاتفاق فيقول الحنفي العلة عندي في عدم قتله بالمكاتب ليس هو كونه عبداً بل جهالة المستحق للقصاص من السيد والورثة لاحتمال أن يبقى عبداً بعجزه عن أداء النجوم فيستحقه السيد وأن يصير

---

(1) أخرجه الحاكم في مستدركه ٢/ ١٨، كنز العمال (٣٧٠٣٨).

حراً بأدائها فيستحقه الورثة وجهالة المستحق لم تثبت في العبد فإن صحت هذه العلة بطل إلحاق العبد به في الحكم لعدم مشاركته له في العلة وإن بطلت فيمنع حكم الأصل ويقول يقتل الحر بالمكاتب لعدم المانع، **وحاصله أن** الخصم في هذه الصورة لا ينفك عن عدم العلة في الفرع كما لو كانت هي الجهالة أو منع الحكم في الأصل كما لو كانت كونه عبداً وعلى التقديرين فلا يتم القياس، مثال **الثاني** وهو مركب الوصف أن يقال في مسألة تعليق إطلاق النكاح تعليق للطلاق فلا يصح كما لو قال زينب التي أتزوجها طالق، فيقول الحنفي: العلة وهي كونه تعليقاً مفقودة في الأصل وأن قوله زينب التي أتزوجها طالق تنجيز لا تعليق، فإن صح هذا بطل إلحاق التعليق به لعدم الجامع وإلا منع حكم الأصل وهو عدم الوقوع في قوله زينب التي أتزوجها طالق لأني إنما منعت الوقوع لأنه تنجيز فلو كان تعليقاً لقلت به وحاصله أن الخصم في هذه الصورة لا ينفك عن منع علة الأصل كما لو لم يكن التعليق ثابتاً فيه أو منع حكم الأصل كما إذا كان بائناً وعلى التقديرين لا يتم القياس، قوله: فلو سلم أنها العلة اعلم أن كل موضع يستدل فيه الخصم باتفاق الطرفين يتأتى فيه دعوى أنه ذو قياس مركب فإن الخصم لا يعجز عن إظهار قيد يختص بالأصل يدعي أن ذلك هو العلة عنده ولا سبيل إلى دفعه بالدليل على أن علتك هي العلة عنده بل لو قال علتي غير ذلك ولم يعينه يسمع منه فإذا طريق ثبوت ذلك هو تسليمه واعترافه فإذا اعترف إن سلم أنها موجودة فذاك وإلا فللمستدل أن يثبت وجودها في الأصل بدليل من عقل أو حس أو شرع وعلى التقديرين ينتهض الدليل عليه لأنه معترف بصحة الموجب وبثبوته أو وقد ثبت بالدليل فلزمه القول بموجبه كما لو كان مجتهداً وظن ذلك فإنه لا يسعه المخالفة والمناظر تلو الناظر إذ غرضه إظهار ما يحصل به الظن ليوافقه صاحبه عليه فيبعد ترك ما ظن بتضافرهما، قال:

(وكذلك لو أثبت الأصل بنص ثم أثبت العلة بطريقها على الأصح لأنه لو لم يقبل مقدمة تقبل المنع) أقول: ما ذكرناه كله إذا لم يكن حكم الأصل مجمعاً عليه مطلقاً وقنع بإجماع الخصمين فإذا كان مجمعاً عليه فلا كلام فيه، وإذا لم يكن مجمعاً عليه مطلقاً ولا بين الخصمين بل حاول إثبات حكم الأصل بنص ثم أثبت العلة بطريق من طرقها من إجماع أو نص أو سبر أو إحالة فكذلك يقبل منه في الأصح وقيل لا يقبل بل لا بد من الإجماع إما مطلقاً أو بين الخصمين كما ذكرنا وذلك لضم نشر الجدال مثاله أن يقول في المتبايعين إذا كانت السلعة هالكة متبايعان تخالفا فيتحالفان ويترادان كما لو كانت قائمة لقوله عليه السلام: «إذا اختلف المتبايعان فليتحالفا ويترادا» فثبت الحكم بالنص وعلته التحالف بالإيماء، **لنا لو** لم يقبل لم يقبل في المناظرة مقدمة تقبل المنع واللازم باطل بيان الملازمة أن من يمنع ذلك ويشترط في حكم الأصل الإجماع، إنما قال لئلا يحصل الانتقال من مطلوب إلى آخر وانتشار كلام يوجب تسلسل البحث ويمنع من حصول مقصود المناظرة، وهذا لا يختص حكم الأصل بل هو ثابت في كل مقدمة تقبل المنع وربما يفرق بأن هذا حكم شرعي مثل

الأول يستدعي ما يستدعيه بخلاف المقدمات الأخر. وبالجملة فهذه اصطلاحات ولكل نظر فيما يصطلح عليه لا يمكن المشاحة فيه، قال:

(ومنها أن لا يكون دليل حكم الأصل شاملاً لحكم الفرع) أقول: من شروط حكم الأصل أن لا يكون دليله شاملاً لحكم الفرع وإلا لم يكن جعل أحدهما أصلاً والآخر فرعاً أولى من العكس ولكان القياس ضائعاً وتطويلاً بلا طائل، مثاله في الذرة مطعوم فلا يجوز بيعه بجنسه متفاضلاً قياساً على البر فيمنع في البر فيقول: قال ﷺ: «لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا يداً بيد سواء بسواء»[1] فإن الطعام يتناول الذرة كما يتناول البر، وأنت تعلم مما ذكر أن دليل العلة إذا كان نصاً وجب أن لا يتناول الفرع بلفظه مثل أن يقول النباش يقطع لأنه سارق كالسارق من الحي فيقال: ولم قلت إن السارق من الحي إنما يقطع لأنه سارق؟ فيقول: لقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] رتب القطع على السرقة بفاء التعقيب فدل على أنه المقتضي للقطع كما سيأتي، فيقال: فهذا يوجب ثبوت الحكم في الفرع بالنص فإن ثبوت العلة بعد ثبوت الحكم ولا مخلص للمستدل إلا منع كونه عاماً وسيأتيك لذلك زيادة بيان، قال:

(ومن شروط علة الأصل أن تكون بمعنى الباعث أي مشتملة على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم لأنها إذا كانت مجرد إمارة وهي مستنبطة من حكم الأصل كان دوراً) أقول: ما تقدم شروط حكم الأصل وهذه شروط علة الأصل، ونعني به ما يعلل به الحكم في الأصل فمنها أن تكون بمعنى الباعث لا إمارة مجردة ومعناه أن تكون مشتملة على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم به من تحصيل مصلحة أو تكميلها أو دفع مفسدة أو تقليلها لأنها لو كانت مجرد إمارة لم تكن لها فائدة إلا تعريف الحكم وإنما يعرف بها الحكم إذا لم تكن منصوصة أو مجمعاً عليها وإلا عرف الحكم أيضاً بالنص أو الإجماع لا بها فإن قوله: الحرمة في الخمر معللة بالإسكار تصريح بحرمة الخمر فلا يكون قد عرف بالعلة بقي أن يعرف بها وهي مستنبطة وحينئذ يلزم الدور لأن المستنبطة لا تعرف إلا بثبوت الحكم فلو عرف ثبوت الحكم بها لزم الدور، قال:

(ومنها أن تكون وصفاً ضابطاً لحكمة لا حكمة مجردة لخفائها أو لعدم انضباطها ولو أمكن اعتبارها جاز على الأصح) أقول: ومن **شروط العلة** أن تكون وصفاً ظاهراً منضبطاً في نفسه حتى تكون ضابطاً للحكمة لا حكمة مجردة وذلك لخفائها كالرضا في التجارة فنيط بصيغ العقود لكونها ظاهرة منضبطة أو لعدم انضباطها كالمشقة فإن لها مراتب لا تحصى وتختلف بالأحوال والأشخاص اختلافاً عظيماً، ثم ليس كل مرتبة مناطاً ولا يمكن تعيين مرتبة منها إذ لا طريق إلى تمييزها بذاتها وضبطها في نفسها فنيطت بالسفر فلو وجدت حكمة

(١) أخرجه البخاري، كتاب: البيوع، باب: ٧٥.

مجردة وكانت ظاهرة بنفسها منضبطة بحيث يمكن اعتبارها ومعرفتها جاز اعتبارها وربط الحكم بها على الأصح لأنّا نعلم قطعاً أنها هي المقصودة للشارع واعتبر المظنة لأجلها المانع خفائها واضطرابها فإذا زال المانع من اعتبارها جاز اعتبارها قطعاً، **وقيل** لا يجوز وإلا لوقع من الشارع ولم يقع ولم يعتبر المظان بدونها وقد اعتبر كما في الملك المرفه في السفر وصاحب الصنعة الشاقة في الحضر، **الجواب** المنع لانتفاء حكمه كذلك مما يقصده الشارع في أحكامه والمظنة لا يجب اطرادها وانعكاسها كما سيجيء، قال:

(ومنها أن لا يكون عدماً في الحكم الثبوتي لنا لو كان عدماً لكان مناسباً أو مظنة وتقرير الثانية أن العدم المطلق باطل والمخصص بأمر إن كان وجوده منشأ مصلحة فباطل وإن كان منشأ مفسدة فمانع وعدم المانع ليس علة وإن كان وجوده ينافي وجود المناسب لم يصلح عدمه مظنة لنقيضه لأنه إن كان ظاهراً تعين بنفسه وإن كان خفياً فنقيضه خفي ولا يصلح الخفي مظنة للخفي وإن لم يكن فوجوده كعدمه وأيضاً لم يسمع أحد يقول العلة كذا أو عدم كذا واستدل بأن لا علة عدم فنقيضه وجود وفيه مصادرة وقد تقدم مثله) أقول: يجوز تعليل الحكم الثبوتي بالثبوتي كالتحريم بالإسكار والعدمي بالعدمي كعدم نفاذ التصرف بعدم العقل والعدمي بالوجودي كعدم نفاذ التصرف بالإسراف، وأما عكسه وهو تعليل الحكم الوجودي بالوصف العدمي ففيه الخلاف، والأكثر على جوازه والمختار منعه، **لنا** لو كان العدم علة للحكم الثبوتي لكان مناسباً أو مظنة واللازم باطل بقسميه، أما **الأولى** وهي الملازمة فلأنه لا بد وأن تكون علة بمعنى الباعث فهي إما نفس الباعث وهو المناسب أو أمر مشتمل عليه وهو المظنة، وأما **الثانية** وهو بطلان اللازم فتقريرها أن العدم المعلل به **أما** عدم مطلق أو عدم مخصص بأمر يضاف هو إليه، **أما** العدم المطلق فواضح أنه لا يعلل به لعدم تخصصه بمحل وحكم واستواء نسبته إلى الكل **وأما** العدم المخصص بأمر فلأنه إما أن يكون وجود ذلك الأمر منشأ لمصلحة أو لمفسدة أو لا يكون، فإن كان منشأ لمصلحة فباطل لأن اعتبار عدمه تفويت لتلك المصلحة ولا يصلح مقصوداً وإن كان منشأ لمفسدة فهو مانع وعدمه عدم مانع وعدم المانع ليس علة بل لا بد معه من مقتض يقال أعطاه لعلمه ولفقره وسافر للعلم وللتجارة ولو علل شيء منها بعدم المانع لعد جنوناً وسخفاً هذا إذا كان وجوده منشأ لمصلحة أو لمفسدة حتى يكون عدمه مناسباً وإن لم يكن كذلك حتى يكون عدمه مظنة فإما أن يكون وجوده منافياً لمناسب أو لا فإن كان فهو بحيث يستلزم وجوده عدم المناسب ولا بد أن يستلزم عدمه وجود المناسب لتحصل الحكمة به وحينئذ يكون هو نقيض المناسب ويكون **حاصله** أنه كلما عدم نقيض المناسب فالحكم كذا ويجعل عدم نقيض المناسب مظنة لوجود المناسب وهذا لا يصح لأن نقيضه أعني المناسب إن كان ظاهراً أغنى عن المظنة بنفسه وكان هو العلة بالحقيقة وإن كان خفياً فنقيضه وهو ما عدمه مظنة أيضاً خفي لأن النقيضين سيان في الجلاء والخفاء ولذلك أنّا كما نعلم وجود المحسوسات ضرورة نعلم

عدمها كذلك فيكون عدم نقيضه أيضاً خفياً والخفي لا يصلح مظنة للخفي، وإن لم يكن منافياً لمناسب فالمناسب يحصل عند وجوده كما يحصل عند عدمه فيكون وجوده وعدمه سواء في تحصيل المصلحة لا خصوصية لأحدهما به فلا يكون عدمه خاصة مظنة للمصلحة فلا يصلح علة وقد فرضناه علة هذا خلف، ولنوضح ذلك بمثال وهو أنه إذا قيل في المرتد يقتل لعدم إسلامه فذلك أما لأن في قتله مع الإسلام مصلحة فيلزم من اعتبار عدمه تفويتها أو نفيه مفسدة فغايته أن الإسلام مانع فما المقتضى لقتله وإلا فأما أن ينافي مناسباً للقتل هو الكفر مثلاً فإن كان الكفر ظاهراً فليقل يقتل لأنه كافر وإن كان خفياً فالإسلام كذلك فعدمه كذلك ولا فرق ضرورة بين معرفة الكفر ومعرفة عدم الإسلام في الخفاء، وإن كان لا ينافي مناسباً إذ ليس الكفر هو المناسب، ولذلك قال مالك يقتل وإن رجع إلى الإسلام فالمناسب أمر آخر يجتمع مع الإسلام، فالإسلام وعدمه سواء في تحصيل المصلحة فلا يكون عدمه مظنة، الحل المختار أنه ينافي مناسباً قولك فيكون عدمه مظنة لنقيضه ممنوع وإنما يلزم لو لم يكن ذلك المناسب هو العدم بعينه لجواز أن يكون تعليق الحكم بالعدم كالقتل في مسألتنا بعدم الإسلام فيه المصلحة المقصودة وهو التزام الإسلام خوفاً من القتل وإن أردت أمراً وجودياً مناسباً فنختار أنه لا ينافيه قولك فوجوده كعدمه قلنا ممنوع إذ عدمه يستلزم المقصود ووجوده وإن لم يناف فلا يستلزم وإن شئت فاعتبر ذلك في المثال المذكور، **ولنا أيضاً** أنه لم يسمع أحد يقول العلة كذا أو عدم كذا مع كثرة السبر والتقسيم ولو كان صالحاً لسمع ولو قليلاً وقد يقال قد سمع فإنه لا فرق بين أن يقال علة الإجبار وعدم الإصابة أو البكارة وعلة تصرف الولي في مال موليه لجنون أو عدم العقل والتعبير عن العلل العدمية بعبارات وجودية واقع وعدمه بالعبارات العدمية مجرد دعوى وقد استدل بأن العلة وجودية فلا يتصف بها العدم بيان أنها وجودية أن نقيضها وهو لا علة عدم لصدقه على المعدوم فهو وجود وإلا عدم النقيضان وقد تقدم تقرير مثله في مسألة الحسن والقبح مع جوابه من النقض بالإمكان وكون إثبات الوجود بصورة السلب مصادرة لجواز كونه ثبوتاً أو منقسماً، ويزاد هنا أنه يقتضي أن لا يعلل بالعدم أصلاً وتعليل العدمي حائز اتفاقاً، قال:

(قالوا صح تعليل الضرب بانتفاء الامتثال قلنا: بالكف وأن لا يكون العدم جزءاً منها، قالوا: انتفاء معارضة المعجز جزء من المعرف لها وكذلك الدوران وجزؤه عدم، قلنا: شرط لا جزء) أقول: للخصم حجتان، قالوا **أولاً** صح تعليل الضرب بانتفاء الامتثال مع أن الضرب ثبوتي وانتفاء الامتثال عدمي، قلنا: لا نسلم صحته بل التعليل، ثم بالكف عن الامتثال وهو أمر ثبوتي محقق، قالوا **ثانياً** معرفة كون المعجز معجزاً أمر وجودي وهو معلل بالتحدي بالمعجزة مع انتفاء المعارض فهذه علة جزؤها عدم وما جزؤه عدم فهو عدم وقد علل به وجودي فبطل سلبكم الكلي، وكذلك الدوران علة لمعرفة كون المدار علة وهي وجودية والدوران عدمي لأنه عبارة عن الوجود مع الوجود والعدم مع العدم فأحد جزأيه عدم فهو

عدم، **الجواب** العدم في الصورتين شرط لا جزء ولا يخفى أن نفس التحدي لا يستقل بتعريف المعجز، قال:

(وأن لا تكون المتعدية المحل ولا جزءاً منه لامتناع الإلحاق بخلاف القاصرة والقاصر بنص أو إجماع صحيحة باتفاق والأكثر على صحتها بغيرهما كتعليل الربا في النقدين بجوهريهما خلافاً لأبي حنيفة رضي الله عنه لنا أن الظن حاصل بأن الحكم لأجلها وهو المعني بالصحة بدليل صحة المنصوص عليها واستدل لو كانت صحتها موقوفة على تعديتها لم تنعكس للدور والثانية اتفاق وأجيب بأنه وقف معية قالوا: لو كانت صحيحة لكانت مفيدة والحكم في الأصل بغيرها ولا فرع ورد بجريانه في القاصرة بنص وبأن النص دليل الدليل وبأن الفائدة معرفة الباعث المناسب فيكون أدعى إلى القبول وإذا قدر وصف آخر متعد لم يتعد إلا بدليل على استقلاله) أقول: العلة تنقسم إلى متعدية تتعدى الأصل فتوجد في غيره وإلى قاصرة لا تتعداه، أما المتعدية فيشترط فيها أن لا تكون هي المحل أو جزءاً للمحل حقيقة إذ لا يتصور تعديتهما، وأما الجزء المحمول الأعم فلا يسميه المتكلم جزءاً بل وصفاً نفسياً، وأما القاصرة إن جوزت فقد تكون المحل أو جزأه إذ لا مانع بقي النظر في القاصرة في جواز التعليل بها وعدمه، أما إذا كان ثبوتها بالنص أو الإجماع فيصح اتفاقاً، وإن كان بغيرهما من مسالك العلية كالمناسبة والسبر فالأكثر على صحتها، مثاله تعليل حرمة الربا في النقدين بجوهريهما أي بكونهما ذهباً وفضة وهو نفس المحل أو بجوهريتهما أي كونهما جوهري الثمن وهو وصف قاصر وخالف في ذلك أبو حنيفة رضي الله عنه، **لنا** أن الظن حاصل بأن الحكم لأجلها لأنه المفروض وهو معنى صحة التعليل بها بدليل صحة المنصوص عليها اتفاقاً وإن لم يفد النص إلا الظن فلو كان معنى التعليل القطع بأن الحكم لأجلها لما جاز ذلك أيضاً، واستدل بأنه لو كانت صحة العلية موقوفة على تعديتها لم تكن تعديتها موقوفة على صحتها لامتناع الدور واللازم منتف للاتفاق على توقف التعدية على ثبوت العلية الموقوف على صحتها، **والجواب** منع الملازمة قولك: يلزم الدور، قلنا: نعم لكنه دور معية لا دور تقدم وأنه جائز، بيانه أن العلة لا تكون إلا متعدية لا أن كونها متعدية ثبتت أولاً ثم تكون علة والمتعدية لا تكون إلا علة لا أنها تكون علة ثم علة متعدية وهو واضح وقد يجاب أيضاً بأن التعدية شرط العلية بمعنى وجود الوصف في غيره ومشروطة بها بمعنى وجود الحكم به في غيره فذلك غلط نشأ من الاشتراك، قالوا: لو كانت العلة القاصرة صحيحة لكانت مفيدة لأن إثبات ما لا فائدة فيه لا يصح شرعاً ولا عقلاً لكنها غير مفيدة لأن فائدتها منحصرة في إثبات الحكم بها وهو منتف وإلا فإما في الأصل أو في الفرع، أما الأصل فالحكم فيه ثبت بغيرها من نص أو إجماع، وأما الفرع فالمفروض أنه لا فرع، **الجواب أولاً** النقض بالقاصرة إذا ثبتت بنص أو إجماع فإن هذا الدليل بعينه يجري فيها مع جوازه اتفاقاً **وثانياً** بأنّا لا نسلم أن الحكم في الأصل عرف بغير العلة بل عرف بالعلة والنص

دل على كونه دليلاً فإذا قال جوهر الثمن ربوي فقد عرف كون النقدين ربويين بكون الربوية معللة بجوهرية الثمن والنص دليل الدليل، **وثالثاً** بأنا لا نسلم حصر الفائدة في معرفة الحكم بل ههنا فائدتان أخريان **إحداهما** معرفة الباعث المناسب فإن الحكم إذا عرف كذلك كان أقرب إلى القبول والإذعان من التعبد المحض، **وثانيتهما** أنه إذا قدر وصف آخر متعد وقد علمت قاصرة جاز أن يكونا جزأي العلة فلا تعدية وأن يكون كل مستقلة فتحصل التعددية، وإذا جاز الأمران فلا تعدي إلا بدليل يدل على كونه مستقلاً لا جزءاً وقد يدفع هذا بأن الاستقلال يترجح بالتعدية فلا توقف، قال:

(وفي النقض وهو وجود المدعي علة مع تخلف الحكم ثالثها يجوز في المنصوصة لا المستنبطة ورابعها عكسه وخامسها يجوز في المستنبطة وإن لم يكن لمانع ولا عدم شرط والمختار إن كانت مستنبطة لم يجز إلا لمانع أو عدم شرط لأنها لا تثبت عليتها إلا ببيان أحدهما لأن انتفاء الحكم إذا لم يكن ذلك لعدم المقتضى وإن كانت منصوصة فبظاهر عام فيجب تخصيصه كعام وخاص ووجب تقدير المانع. لنا: لو بطلت لبطل المخصص وأيضاً جمع بين الدليلين ولبطلت القاطعة كعلل القصاص والجلد وغيرهما) أقول: قد يعد من شروط العلة أن تكون مطردة أي كلما وجدت وجد الحكم وعدمه يسمى نقضاً وهو أن يوجد الوصف الذي يدعى أنه علة في محل ما مع عدم الحكم فيه وتخلفه عنها وقد اختلف في جواز النقض أي كونه غير قادح في العلية فيبقى معه ظن العلية على مذاهب **أولها** يجوز مطلقاً، **ثانيها** لا يجوز مطلقاً، **ثالثها** يجوز في المنصوصة دون المستنبطة، **رابعها** يجوز في المستنبطة بمانع أو عدم شرط دون المنصوصة **خامسها** يجوز في المستنبطة ولو بلا مانع أو عدم شرط دون المنصوصة والمختار هذا التفصيل وهو أنها إن كانت مستنبطة لم يجز إلا بمانع أو عدم شرط لأن العلية لا تثبت عند التخلف إلا ببيان أحدهما لأن انتفاء الحكم إذا لم يكن لمانع ولا عدم شرط فهو لعدم المقتضى قطعاً فلو كان الوصف مقتضياً لثبت الحكم في صورة النقض ولم يثبت فليس مقتضياً وإن كانت منصوصة فلا تكون بقاطع في خصوصية محل النقض وإلا ثبت الحكم ولا في غيره وإلا فلا تعارض وإنما يكون بظاهر عام وحينئذ يجب تخصيصه بغير صورة النقض لأن ذلك النص عام يدل على العلية في محل النقض وغيره وعدم الحكم خاص يدل على عدم العلية في محل النقض وإذا تعارض عام وخاص فقد علمت أن الواجب تخصيص العام مثاله أن مجيء الخارج النجس ناقض للوضوء ثم يثبت أن الفصد لا ينقض فيحمل على غير الفصد وأنه لم يرد بالعموم ووجب تقدير مانع يمنع من العلية ثمة وإن كنا لا نعلمه بعينه لئلا يلزم الحكم بدون العلة فإن فيه إبطال العلية لما ذكرنا أن الحكم بدونهما لعدم المقتضى فيبطل الاقتضاء **وحاصل** هذا المذهب أنه لا بد من مانع أو عدم شرط لكن في المستنبطة يجب العالم بعينه وإلا لم يظن العلية وفي المنصوصة لا يجب ويكفي في ظن العلية تقديره وفي الصورتين لا تبطل العلية بالتخلف، **لنا**

لو بطلت العلية بالتخلف لبطل المخصص مطلقاً واللازم منتف بيان الملازمة أنه ليس إلا مخصصاً لعموم دليل كونه علة وخصوصية هذا المدلول ملغى قطعاً فانتفى الفرق بينه وبين سائر المخصصات فلو لم يجز لم يجز شيء منها **ولنا** أيضاً أنه جمع بين الدليلين دليل الاعتبار إذ يعمل به في غير صورة النقض، ودليل الإهدار إذ يعمل به في محله وهو صورة النقض فوجب المصير إليه كغيره. **ولنا** أيضاً لو بطلت لبطلت العلل القاطعة كعلة القصاص وهو القتل العمد العدوان للتخلف في الوالد وكعلة الجلد وهو الزنا للتخلف في المحصن وعلة القطع وهو السرقة للتخلف في مال الابن والغريم إلى غير ذلك واللازم باطل بيان الملازمة أن المفروض منافاة التخلف للعلية إذ لولاه فلا مانع من صحة المظنونة، قال:

(أبو الحسين: النقيض يلزم فيه مانع أو انتفاء شرط فيتبين أن نقيضه من الأولى قلنا: ليس ذلك من الباعث ويرجع النزاع لفظياً، قالوا: لو صحت للزم الحكم وأجيب بأن صحتها كونها باعثة لا لزوم الحكم فإنه مشروط قالوا: تعارض دليل الاعتبار ودليل الإهدار، قلنا: الانتفاء للمعارض لا ينافي الشهادة، قالوا: تفسد كالعقلية وأجيب: بأن العقلية بالذات وهذه بالوضع) أقول: هذه حجج القائلين بعدم جواز النقض، فقال أبو الحسين: النقض إنما يصح مع وجود مانع أو عدم شرط فيكون نقيضه وهو عدم المانع ووجود الشرط جزءاً من العلة لأن المستلزم هو العلة مع ذلك فلا تكون **الأولى** تمام العلة فتنقدح عليتها مثاله إذا علم أن الربا لا يثبت في الحديد لكونه موزوناً فنقض بالرصاص فقيل المانع البياض أو الشرط السواد، فقد علم أن العلة كونه موزوناً مع أنه ليس أبيض أو مع أنه أسود فلا يكون كونه موزوناً هو العلة بل جزء العلة، **الجواب** لا يلزم من كونه لا بد منه أن يكون جزءاً من العلة إذ المراد بالعلة الباعث وليس ذلك من الباعث في شيء، وعلى هذا فيرجع النزاع لفظياً مبنياً على تفسير العلة فإن فسرت بالباعث على الحكم جاز النقض، وإن فسرت بما يستلزم وجوده وجود الحكم لم يجز، قالوا: **ثانياً** لو صحت العلية مع التخلف للزم الحكم في صورة التخلف لأن من ضرورة صحة العلية لزوم المعلول لعلته، **الجواب** منع كونه من لوازم العلية لأن مرادنا بها كونها باعثة لا لزوم لحكم لها مطلقاً فإن لزوم الحكم مشروط بعدم المانع ووجود الشرط فكونه علة يلزمه اللزوم إذا لم يوجد مانع ولم يعدم شرط وذلك غير متحقق فينتفي اللزوم، قالوا **ثالثاً** تعارض دليل العلية وهو وجود الحكم معه ودليل الإهدار وهو التخلف عنه فتساقطا فلا يعمل بدليل العلية وهو المطلوب، **الجواب** لا نسلم أن التخلف دليل الإهدار فإن الحكم في تلك الصورة المخصوصة قد انتفى لمعارض وهو لا يبطل العلية، وذلك كالشهادة إذا عورضت بشهادة فتعارضت البينتان فإنه لا يبطل حكم الشهادة مطلقاً فالعلة شاهدة بالحكم والتخلف في صورة معينة لمانع يخصها لا يبطل شهادة العلة بالحكم ولا يوجب عدم قبولها مطلقاً، قالوا: **رابعاً** التخلف يفسد العلة العقلية فإنه إذا وجدت الحركة ولم توجد العالمية علم قطعاً أن الحركة ليست علة للعالمية، **الجواب** أن

العلل العقلية علل بالذات وتستلزم معلولها استلزاماً ذاتياً وما بالذات لا ينفك لا جرم دل الانفكاك على عدم العلية وهذه علل بالوضع فقد لا تستلزم معلولها ولا يضر الانفكاك، قال:

(المجوز في المنصوصة لو صحت مع النقض لكان لتحقق المانع ولا يتحقق إلا بعد صحتها فكان دوراً وأجيب بأنه دور معية، والجواب أن استمرار الظن بصحتها عند التخلف يتوقف على المانع وتحقق المانع يتوقف على ظهور الصحة فلا دور كإعطاء الفقير يظن أنه لفقره فإن لم يعط آخر توقف الظن فإن تبين مانع عاد وإلا زال، قالوا: دليلها اقتران وقد تساقطا وقد تقدم) أقول: هاتان حجتان لأصحاب المذهب الثالث وهم المجوزون في المنصوصة دون المستنبطة، قالوا **أولاً** لو صحت العلة المستنبطة مع كونها منقوضة لكان لتحقق المانع واللازم منتف، **أما** الملازمة فلأن التخلف بلا مانع قاطع في عدم الاقتضاء كما مر، **وأما** انتفاء اللازم فلأن المانع إنما يتحقق بعد صحة العلية إذ لو لم تصح العلية فعدم الحكم لعدم العلة ولا أثر لما يتصور مانعاً فلا يكون مانعاً فتتوقف الصحة على المانع والمانع على الصحة ويلزم الدور وقد أجيب عنه بأن الدور إنما يستحيل إذا كان دور تقدم بأن يعتبر التقدم في الطرفين وأما إذا كان دور معية فلا، وهذا دور معية إذ غايته امتناع انفكاك كل عن الآخر وأما عدم الانفكاك بصفة التقدم فلا وهذا ليس بصواب لظهور تقدم كل على الآخر إذ لا تعلم المانعية إلا بعد العلم بالاقتضاء ولا يعلم الاقتضاء إلا بعد العلم بالمانعية بل الصواب أنّا ببادي الرأي والنظر إلى المناسبة أو غيرها يظهر لنا صحة العلة ونظنها ظناً حتى يتحقق التخلف وعند التخلف أن وجدنا أمراً ينسب إليه لصلوحه لذلك حكمنا على ذلك الأمر أنه مانع واستمر ظن الصحة وإلا زال، فإذا استمرار الظن بصحتها يتوقف على وجود المانع وكونه مانعاً يتوقف على ظهور الصحة وظنها إلا على استمراره فزال الدور مثاله المحقق في العرفيات أن من أعطى فقيراً فظن أنه إنما أعطاه لفقره فإن لم يعط فقيراً آخر توقف الظن لجواز وجود المانع وعدمه فإن تبين مانع كفسقه عاد ظن أنه كان للفقر وههنا مع ذلك الباعث لم يعطه لفسقه، وإلا زال ظن كونه للفقر واعلم أن هذا مشكل إذا كان العلم بالتخلف مقارناً لا متأخراً فالأصوب أن المانعية كونه بحيث إذا جامع علة باعثة منعها مقتضاها والفسق للإعطاء كذلك وجد الباعث أولاً، ووجود المانع المتوقف عليه العلية هو هذا القدر لا كونه مانعاً بالفعل الذي يتوقف على العلية فلا دور. قالوا: **ثانياً** دليل المستنبطة اقتران الحكم بها وقد شهد لها بالاعتبار في الأصل وعليها بالإهدار في محل النقض فتعارضا وتساقطا وبطلت العلية **الجواب** أنه قد تقدم أن الانتفاء لمعارض لا يبطل الشهادة، قال:

(المجوز في المستنبطة المنصوصة دليلها نص عام فلا يقبل، وأجيب إن كان قطعياً فمسلم وإن كان ظاهراً وجب قبوله) أقول: هذه حجة المذهب الرابع، وهم المجوزون في المستنبطة دون المنصوصة، قالوا: المنصوصة دليلها نص عام فيتناول محل النقض صريحاً فيثبت فيه

العلية صريحاً فلا يقبل النقض إذ يلزم إبطال النص بخلاف المستنبطة فإن دليلها الاقتران مع عدم المانع ولا تخلف عنه، **الجواب** إن كان النص العام قطعياً فمسلم أنه لا يقبل التخصيص كغيره من التخصيصات ولا يختص بتخصيص العلة فليس محل النزاع وإن كان ظاهراً وجب قبوله وتقدير المانع كما ذكرنا، قال:

(الخامس المستنبطة علة بدليل ظاهر وتخلف الحكم مشكك فلا يعارض الظاهر وأجيب تخلف الحكم ظاهر أنه ليس بعلة والمناسبة والاستنباط مشكك والتحقيق أن الشك في أحد المتقابلين يوجب الشك في الآخر، قالوا: لو توقف كونها أمارة على ثبوت الحكم في محل آخر لانعكس فكان دوراً أو تحكماً وأجيب بأنه دور معية والحق أن استمرار الظن بكونها أمارة يتوقف على المانع أو ثبوت الحكم وهما على ظهور كونها أمارة) أقول: هاتان حجتان لأصحاب المذهب الخامس وهم القائلون بالجواز في المستنبطة وإن لم يكن مانع ولا فوات شرط، قالوا **أولاً** المستنبطة علة بدليل ظاهر يوجب ظن العلية والتخلف مشكك فلا يوجب ظن عدم العلية إنما يوجب الشك فيه إذ بتقدير المانع لا يبطل وبتقدير عدمه يبطل وكلاهما جائز على السواء، والظن لا يرفع بالشك فالتخلف لا يبطل العلية، وقد **أجيب** عنه بالمعارضة وهو أن التخلف دليل ظاهر على عدم العلية ودليل المستنبطة مشكك إذ مع المانع يدل ومع عدمه لا يدل وكلاهما جائز على السواء، وهذا **الجواب** جدلي والتحقيق أن الشك في أحد المتقابلين يوجب الشك في الآخر فإذا كان التخلف مشككاً في عدم العلية كان مشككاً في العلية إذ حقيقة الشك احتمال المتقابلين سواء فإذاً قولك العلية مظنونة بدليلها وعدم العلية مشكوك فيه بدليله كلام متناقض لا يلتفت إليه فإن قلت فقد كثر في السن الفقهاء أن اليقين لا يرفع بالظن والظن لا يرفع بالشك وإنما ذلك حكمهما عند تعارضهما وذلك غير متصور إذ لا يجتمعان في متعلق واحد لتضاد أنواع الاعتقاد على ما قررته، **قلت** معناه أن حكم الأول الأقوى لا يزول بحكم الثاني الأضعف الطارىء عليه الرافع له لا أنه لا يزول، فإن قيل فبقول الخصم بمثله فيما نحن فيه، قلنا الكلام ههنا في نفس ظن الغلبة، واعلم أن ههنا زيادة تحقيق وهو أن عند التعارض يحصل الشك في الطرفين وعند الانفراد يوجب كل الظن، والشك إنما نشأ من التعارض لا أن مقتضى أحدهما الظن والآخر الشك إذا انفردا حتى يقدم عند الاجتماع ما مقتضاه الظن فيعمل به، قالوا **ثانياً** لو توقف كونها أمارة وهو ثبوت الحكم بها في صورة التخلف على ثبوت الحكم بها في غيرها لانعكس فيتوقف ثبوته في غيرها على ثبوته فيها، ويلزم الدور أو لم ينعكس، ولزم التحكم والترجيح بلا مرجح فقوله أو تحكماً ليس عطفاً على قوله فكان دوراً إذ التحكم ليس لازماً للانعكاس بل تقديره أو كان تحكماً عطفاً على لانعكس، وقد **أجيب** عنه بأنه دور معية لا دور وتقدم كما مر، وهذا ليس بحق إذ لا نعلم عليتها إلا بثبوت الحكم بها في جميع صور وجوده فلو علم ثبوت الحكم بها لزوم دور التقدم قطعاً إذ ما به يعلم الشيء قبل العلم بالشيء، **والجواب**

الحق أن الدليل إذا دل على علية الوصف فيبادي الرأي وأول النظر من غير تتبع الصور والوقوف على التخلف وعدمه يظن العلية فإذا أمعن فيما هو شرط العلية من أحد الأمرين أما ثبوت الحكم معه في جميع الصور أو وجود مانع من ثبوته إذ لو انتفيا فلا عليه فإن علم تحققه استمر الظن وإلا زال فاستمرار ظن كونها أمارة يتوقف على أحدهما وهما على ظهور كونها أمارة وهو ابتداء ظنه فلا دور، قال:

(وفي الكسر وهو وجود الحكمة المقصودة مع تخلف الحكم المختار لا يبطل كقول الحنفي في العاصي بسفره مسافر فيترخص كغير العاصي ثم يبين المناسبة بالمشقة فيعترض بصنعة شاقة في الحضر لنا أن العلة السفر لعسر انضباط المشقة ولم يرد النقض عليه، قالوا: الحكمة هي المعتبرة قطعاً فالنقض وارد، قلنا: قدر الحكمة المساوية في محل النقض مظنون ولعله لمعارض والعلة موجودة في الأصل قطعاً فلا يعارض الظن القطع حتى لو قدرنا وجود قدر الحكمة أو أكثر قطعاً وإن بعد أبطل إلا أن يثبت حكم آخر أليق بها كما لو عللِ القطع بحكمة الزجر فيعترض بالقتل العمد العدوان فإن الحكمة أزيد لو قطع فنقول ثبت حكم آخر أليق بها تحصل به وزيادة وهو القتل) أقول: قد شرط قوم في علة الحكم إذا لم تكن حكمة بل مظنة حكمة أن تكون حكمتها مطردة أي كلما وجدت الحكمة وجد الحكم فإذا وجدت في محل بدون العلة ولم يوجد الحكم فيه سمي كسراً ويعبر عنه بأن الكسر يبطلُ العلية والمختار فيه أنه لا يبطل العلية مثاله أن يقول الحنفي في المسافر العاصي بسفره مسافر فيترخص بسفره كغير العاصي فإذا قيل له ولم قلت إن السفر علة للترخص، قال بالمناسبة لما فيه من المشقة المقتضية للترخص لأنه تخفيف وهو نفع للمرخص فيعترض عليه بصنعة شاقة في الحضر كحمل الأثقال وضرب المعاول وما يوجب قرب النار في ظهيرة الغيظ في القطر الحار **لنا** أن العلة هو السفر ولم يرد النقض عليه فوجب العمل به بيان أن العلة السفر هو أنه وإن كان المقصود المشقة لكنها بعسر ضبطها لاختلاف مراتبها بحسب الأشخاص والأحوال وليس كل قدر منها يوجب الترخص وإلا سقطت العبادات وتعيين القدر منها الذي يوجبه متعذر فضبطت بوصف ظاهر منضبط هو السفر فجعل أمارة لها ولا معنى للعلة إلا ذلك. قالوا: الحكمة هي المعتبرة قطعاً والوصف معتبر تبعاً لها فالنقض وارد على العلة لأنها إذا وجدت الحكمة المعينة ولم يوجد الحكم علم أن تلك الحكمة غير معتبرة فكذا الوصف المعتبر بتبعيتها فإن المقصود إذا لم يعتبر فالوسيلة أجدر **الجواب** أن قدر الحكمة كالمشقة في مثالنا يختلف ولا بد في ورود النقض من وجود حكمة في محل **النقض** مساوية لما يراد نقضه فإن عدم اعتبار الأضعف لا يوجب عدم اعتبار الأقوى وذلك غير متيقن فلعله أقل حكمة أو لعله لمعارض ومع المعارض ينقض قدر الحكمة أو تبطل فلذلك لم يعتبره الشارع ووجود العلة في الأصل قطعي وإذا ثبت ذلك وجب اعتبار العلة القطعية ولا يصلح التخلف الظني معارضاً له فإن الظن لا يعارض القطع، فإن قلت: يفرض الكلام في صورة

يعلم وجود قدر الحكمة أو أكثر فيجب أن تبطل العلية لأن القاطع إذا عارض القاطع تساقطا، قلنا: هذا بعيد ولو تحقق مع بعده ولكن لا في كل صورة بل إذا لم يثبت حكم آخر أليق بتحصيل تلك الحكمة منه كما في المثال المذكور وهو أن يقول المعلل إنما قطع اليد باليد للزجر فيقول المعترض ولو قطع في القتل العمد العدوان لحصل الحكمة أكثر لأن مقصود الزجر عن القتل أزيد من مقصود الزجر عن القطع ويليق بالزجر الأكثر وهو الزجر عن القتل ولم يشرع القطع فانتقض عليه الزجر **الجواب** إنما لم يقطع لا لأن حكمة الزجر غير مقصودة بل لأن ذلك القدر **الحاصل** منها بالقطع كاف في الزجر على القطع ويليق بالزجر الأكثر وهو الزجر عن القطع ما يحصل به الزجر الأكثر وهو يحصل به ما يحصل بالقطع وزيادة فشرع القتل فإن القطع يحصل به إبطال اليد والقتل يحصل به إبطال اليد وإبطال ما عداها فيكون أليق وأشد زجراً من القطع ولا يلزم عدم اعتبار تلك الحكمة وأنت تعلم مما ذكرنا أنه يلزم من مساواة الفرع الأصل في الحكمة المساواة في الحكم ولا يلزم ذلك من الأقل إذ قد لا يعتبر ومن الأكثر إذ قد لا يحصل بذلك الحكم، قال:

(وفي النقض المكسور وهو نقض بعض الأوصاف المختار لا يبطل كقول الشافعي في بيع الغائب مبيع مجهول الصفة عند العاقد حال العقد فلا يصح مثل بعتك عبداً فيعترض بما لو تزوج امرأة لم يرها لنا أن العلة المجموع فلا نقض فإن بين عدم تأثير كونه مبيعاً كان كالعدم فيصح النقض ولا يفيد مجرد ذكره دفع النقض) أقول: إذا نقض العلة بترك بعض الصفات سمي نقضاً مكسوراً وهو بالحقيقة نقض بعض الصفات وأنه بين النقض والكسر كأنه قال الحكمة المعتبرة تحصل باعتبار هذا البعض وقد وجد في المحل ولم يوجد الحكم فيه فهو نقض لما ادعاه علة باعتبار الحكمة، وقد اختلف في أنه هل يبطل بالعلية والمختار أنه لا يبطل مثله أن يقول الشافعي في منع بيع الغائب أنه مبيع مجهول الصفة عند العاقد حال العقد فلا يصح بيعه كما لو قال: بعتك عبداً من غير تعيين فيقول المعترض هذا منقوض بما لو تزوج امرأة لم يرها فإنها مجهولة الصفة عند العاقد حال العقد وهو صحيح فقد حذف قيد كونه مبيعاً ونقض الباقي وهو كونه مجهول الصفة عند العاقد حال العقد، **لنا** العلة المجموع فلا نقض عليه إذ لا يلزم من عدم عليه البعض عدم علية الجميع هذا إذا اقتصر على نقض البعض، وأما إذا أضاف إليه إلغاء وصف المتروك وكونه وصفاً طردياً لا مدخل له في العلية بأن يبين عدم تأثير كونه مبيعاً بأن العلة كونه مجهول الصفة عند العاقد حال العقد لأنه مستقل بالمناسبة فحينئذ يكون وصف كونه مبيعاً كالعدم فيصح النقض لوروده على ما يصلح علة ولا يكون مجرد ذكره دافعاً للنقض خلافاً لشرذمة لأنه بمجرد ذكره لا يصير جزءاً من العلة إذا قام الدليل على أنه ليس جزءاً ويتعين الباقي لصلوح العلية فيبطله بالنقض ويصير حاصله سؤال ترديد وهو أن العلة أما المجموع أو الباقي وكلاهما باطل، **أما** المجموع فللإلغاء الملغى وأما الباقي فللنقض، قال:

(وأما العكس وهو انتفاء الحكم لانتفاء العلة فاشتراطه مبني على تعليل الحكم بعلتين لانتفاء الحكم عند انتفاء دليله ونعني انتفاء العلم أو الظن لأنه لا يلزم من انتفاء الدليل على الصانع انتفاؤه) أقول: شرط قوم في علة حكم الأصل الانعكاس وهو أنه كلما عدم الوصف عدم الحكم ولم يشترطه آخرون والحق أنه مبني على جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين مختلفتين لأنه إذا جاز ذلك صح أن ينتفي الوصف ولا ينتفي الحكم لوجود الوصف الآخر وقيامه مقامه وأما إذا لم يجز فثبوت الحكم دون الوصف يدل على أنه ليس علة له وأمارة عليه وإلا لانتفى الحكم بانتفائه لوجوب انتفاء الحكم عند انتفاء دليله ونعني بذلك انتفاء العلم أو الظن لا انتفاء نفس الحكم إذ لا يلزم من انتفاء دليل الشيء انتفاؤه وإلا لزم من انتفاء الدليل على الصانع انتفاء الصانع تعالى وأنه باطل، نعم يلزم انتفاء العلم أو الظن بالصانع فإنا نعلم قطعاً أن الصانع لو لم يخلق العالم أو لو لم يخلق فيه الدلالة لما لزم انتفاؤه قطعاً هذا بناء على رأينا **وأما** عند المصوبة فلا حاجة إلى هذا العذر لأن مناط الحكم عندهم العلم أو الظن فإذا انتفيا انتفى الحكم وعلى رأينا يمكن أن يقال بسقوط الحكم لئلا يلزم تكليف المحال وقد يقال العلة الدليل الباعث على الحكم وقد يخالف مطلق الدليل فيلزم من عدمه عدم الحكم وكيف لا والحكم لا يكون إلا لباعث أما وجوباً أو تفضلاً، قال:

(وفي تعليل الحكم بعلتين أو علل كل مستقل ثالثها للقاضي يجوز في المنصوصة لا المستنبطة ورابعها عكسه ومختار الإمام يجوز ولكن لم يقع، لنا: لو لم يجز لم يقع وقد وقع فإن اللمس والبول والغائط والمذي يثبت بكل واحد منها الحدث والقصاص والردة يثبت بكل واحد منهما القتل قولهم: الأحكام متعددة ولذلك ينتفي قتل القصاص ويبقى الآخر وبالعكس، قلنا: إضافة الشيء إلى أحد دليليه لا توجب تعدد وإلا لزم مغايرة حدث البول لحدث الغائط وأيضاً لو امتنع لامتنع تعدد الأدلة لأنها أدلة) أقول: لما علمت أن اشتراط الانعكاس فرع تعدد العلة فلنتخذ ذلك مبحثاً ولنتكلم فيه فنقول: المبحث تعليل الحكم الواحد بعلتين أو بعلل كل واحد منهما أو منها مستقل باقتضاء الحكم لا أنه جزء المجموع المركب منهما أو منها فإن ذلك بحث آخر سنذكره برأسه، وفيه مذاهب **أحدها** يجوز، **وثانيها** لا يجوز، **وثالثها** وهو مذهب القاضي يجوز في المنصوصة دون المستنبطة، **رابعها** عكسه وهو أنه يجوز في المستنبطة دون المنصوصة، ثم بعد الجواز قد اختلف في الوقوع، فالجمهور على الوقوع، ومختار الإمام أنه يجوز ولكن لم يقع، **لنا** لو لم يجز لم يقع ضرورة وقد وقع فإن اللمس والمس والبول والمذي والغائط أمور مختلفة الحقيقة وهي علل مستقلة للحدث لثبوت الحدث بها وهو معنى الاستقلال، وكذلك القصاص والردة مختلفتان وهما علتان مستقلتان لجواز القتل لثبوت جواز القتل بكل واحد منهما فإن قيل: لا نسلم أن الحكم فيما ذكرتم واحد بل الأحكام متعددة فإن القتل بالقصاص غير القتل بالردة ولذلك

ينتفي أحدهما ويبقى الآخر كما ينتفي قتل القصاص بالعفو ويبقى قتل الردة وينتفي قتل الردة بالإسلام ويبقى قتل القصاص، **الجواب** أنه لو تعددت الأحكام ثم لتعددت بإضافتها إلى الأدلة إذ ليس ثم ما به الاختلاف إلا ذلك واللازم باطل لأن إضافة الحكم إلى أحد الدليلين تارة وإلى الآخر أخرى لا توجب تعدداً وإلا لزم مغايرة حدث البول لحدث الغائط فكان يتصور أن ينتفي أحدهما ويبقى الآخر **ولنا** أيضاً أنه لو امتنع تعدد العلل لامتنع تعدد الأدلة لأن العلل الشرعية أدلة لا مؤثرات وقد يمنع ويسند بأن الأدلة الباعثة أخص ولا يلزم من امتناعه امتناع الأعم، قال:

(المانع ولو جاز لكانت كل واحدة مستقلة غير مستقلة لأن معنى استقلالها ثبوت الحكم بها فإذا انفردت يثبت الحكم بها فإذا تعددت تناقضت وأجيب بأن معنى استقلالها أنها إذا انفردت استقلت فلا تناقض في التعدد، قالوا: لو جاز لاجتمع المثلان فيستلزم النقيضين لأن المحل يكون مستغنياً غير مستغن وفي الترتيب تحصيل الحاصل، قلنا: في العلل العقلية فأما مدلول الدليلين فلا، قالوا: لو جاز لما تعلق الأئمة في علل الربا بالترجيح لأن من ضرورته صحة الاستقلال وأجيب بأنهم تعرضوا للإبطال لا للترجيح ولو سلم فللإجماع على اتحاد العلة ههنا وإلا لزم جعلها أجزاء) أقول: للمانعين تعدد العلل حجج قالوا: **أولاً** لو جاز تعدد العلل المستقلة لكان كل واحدة منها مستقلة بالغرض غير مستقلة لأن معنى استقلالها ثبوت الحكم بها وقد قلنا يثبت لا بها بل بغيرها وأيضاً فلنفرض التعدد في محل واحد في زمان واحد بأن يلمس ويمس معاً فيلزم التناقض إذ يثبت الحكم بكل بدون الآخر فيثبت بهما ولا يثبت بهما **الجواب** لا نسلم لزوم الأمرين فإن معنى استقلالها ليس ثبوت الحكم بها في الواقع بل أنها لو وجدت منفردة يثبت الحكم بها وذلك لا ينافي ثبوت الحكم لا بها إذا لم توجد أو بها وبغيرها إذا وجدت غير منفردة وبذلك يندفع لزوم عدم استقلالها وهو ظاهر وكذا لزوم التناقض عند الاجتماع فإن انتفاء الاستقلال عند الاجتماع لا ينافي الاستقلال على تقدير الانفراد وثبوت الاستقلال على تقدير الانفراد أمر ثابت عند الاجتماع ونسميه بالاستقلال مجازاً، قالوا **ثانياً** لو جاز تعدد العلل لزم اجتماع المثلين وأنه محال، **أما** الملازمة فلجواز اجتماعهما في محل وكل واحد منهما يوجب مثل ما يوجبه الآخر فموجباهما مثلان وقد اجتمعا في المحل، **وأما** استحالة اللازم فلأن اجتماع المثلين في محل يوجب اجتماع النقيضين لأن المحل يستغني في ثبوت حكمهما له بكل واحد عن كل واحد فيكون مستغنياً عنهما غير مستغن عنهما مثلاً لو فرضنا علمين بمعلوم واحد في محل لثبت له حكم العلم وهو العالمية وأنه حكم واحد لا تعدد فيه فيكون في العالمية محتاجاً إلى كل واحد من العلمين مستغنياً عنه بالآخر فهذا لازمه مطلقاً وإذا فرضنا الترتيب وهو حصول أحدهما بعد الآخر لزم تحصيل الحاصل وهو حصول العالمية بالثاني من العلمين بعد حصوله بالأول منهما، قوله: وفي الترتيب تحصيل الحاصل أي ويستلزم في الترتيب تحصيل

الحاصل أيضاً كما يستلزم اجتماع النقيضين مطلقاً سواء فيه الترتيب والمعية، **الجواب** هذا إنما يلزم إذا كانت العلة المستقلة عقلية وهي ما تفيد وجود أمر وأما إذا كانت شرعية وهي ما تفيد العلم بوجود أمر فلا لأنها بمعنى الدليل ويجوز اجتماع الأدلة على مدلول واحد، قالوا **ثالثاً** تعلق الأئمة في علل الربا أهي الطعم أو الكيل أو القوت بالترجيح ولو جاز التعدد لما تعلقوا بالترجيح لأن من ضرورة الترجيح صحة استقلال كل واحد بالعلية فكان يجب لو جاز التعدد أن يقولوا بالتعدد ولا يتعلقوا بالترجيح لتعيين واحدة ونفي ما سواها، **الجواب** منع كونهم تعلقوا بالترجيح بل تعرضوا لتعيين ما يصلح علة مستقلة ونفي ذلك عما سواه بإبطاله ولو سلم فللإجماع ههنا على أن العلة واحد من هذه الثلاثة ولولا الإجماع لوجب جعل كل واحد منها جزءاً وعدم المصير إلى الترجيح لأن المفروض أنهم يرون صلاحية كل للعلية ولا دليل على إلغاء واحد منها فوجب اعتبارها وذلك بالقول بالجزئية سيما عند عدم ظهور وجه الترجيح، قال:

(القاضي لا بعد في المنصوصة وأما المستنبطة فتستلزم الجزئية لدفع التحكم فإن عينت بالنص رجعت منصوصة وأجيب بأنه يثبت به الحكم في محال أفرادها فتستنبط) أقول: القاضي وهو المجوز في المنصوصة دون المستنبطة له مقامان أحدهما الجواز في المنصوصة فقال لا بعد في تعددها إذ لا مانع أن يعين الله تعالى لحكم إمارتين ثانيهما عدم الجواز في المستنبطة فقال: إذا اجتمعت أوصاف كل صالح للعلية حكمنا بكون كل واحد جزءاً من العلة إذ الحكم بالعلية دون الجزئية تحكم لقيام الاحتمالين في نظر العقل ولا نص يعين أحدهما وإلا رجعت منصوصة وهو خلاف المفروض، **الجواب** لا نسلم لزوم التحكم فإنه يمكن استنباط الاستقلال بالعقل وهو أن يكون كما اجتمعت في محل ينفرد كل في محل فيثبت فيه الحكم فيستنبط أن العلة كل واحد لا الكل كما وجدنا المس وحده واللمس وحده في محلين وثبت الحدث معهما فعلمنا أن كل واحد منهما علة مستقلة وإلا لما ثبت الحكم في محل إفرادهما فيحكم بذلك عند الاجتماع، قال:

(العاكس المنصوصة قطعية والمستنبطة وهمية فقد يتساوى الإمكان وجوابه واضح) أقول: العاكس لمذهب القاضي وهو المانع في المنصوصة المجوز في المستنبطة فله أيضاً **مقامان، أحدهما** المنع في المنصوصة وأثبته بأن المنصوصة قطعية بتعيين الشارع باعثة على الحكم فلا يقع فيه التعارض والاحتمال، **وثانيهما** الجواز في المستنبطة وأثبته بأن المستنبطة وهمية فقد يتساوى الإمكان فيهما ويؤيد كلاً مرجح فيغلبان على الظن فيجب اتباعهما **والجواب** واضح وهو منع كون المنصوصة قطعية وإن سلم فلا يمتنع القطع بالاستقلال لجواز تعدد البواعث، قال:

(الإمام وقال إنه النهاية القصوى وفلق الصبح لو لم يكن ممتنعاً شرعاً لوقع عادة ولو نادراً

لأن إمكانه واضح ولو وقع لعلم ثم ادعى تعدد الأحكام فيما تقدم) أقول: الإمام وهو القائل بعدم الوقوع قد ذكر في بيانه وجهاً وزعم أنه الغاية القصوى في القوة وفلق الصبح في الوضوح وهو أنه لو لم يكن ممتنعاً شرعاً لوقع ولو على سبيل الندرة واللازم منتف أما الملازمة فلأن إمكانه واضح وما خفي إمكانه وجوازه يمكن أن يتوهم امتناعه فلا يقع لكن ما كان إمكانه وجوازه واضحاً معلوماً لكل أحد مع التكثر والتكرر لموارده مما تفضي العادة بامتناع أن لا يقع أصلاً **وأما** انتفاء اللازم فلأنه لو وقع لعلم عادة ولما لم يعلم علم أنه لم يقع ثم ادعى لتصحيح دعواه عدم الوقوع فيما تقدم من أسباب الحدث والقتل أن الأحكام متعددة للانفكاك وربما التزمه في الحدث فإنه قد قيل إنه إذا نوى رفع أحد أحداثه لم يرتفع الآخر، **والجواب** منع أنه لم يقع ولم ينقل كما في الصور المذكورة أني له إثبات التعدد في الحدث والتجويز لا يكفيه لأنه إستدل، قال:

(القائلون بالوقوع إذا اجتمعت فالمختار كل واحدة علة وقيل جزء وقيل العلة واحدة لا بعينها لنا لو لم تكن كل واحدة علة لكانت جزءاً وكانت العلة واحدة والأول باطل لثبوت الاستقلال والثاني للتحكم وأيضاً لامتنع اجتماع الأدلة القائل بالجزء لو كانت كل مستقلة لاجتمع المثلان وقد تقدم وأيضاً لزم التحكم لأنه إن ثبت بالجميع فهو المدعي وإلا لزم التحكم وأجيب ثبت بالجميع كالأدلة العقلية والسمعية القائل لا بعينها لو لم يكن كذلك لزم التحكم أو الجزئية فيتعين) أقول: القائلون بوقوع تعدد العلل المستقلة اتفقوا على أنها إذا ترتبت حصل الحكم بالأولى وأما إذا اجتمعت دفعة كمن مس ولمس وبال معاً فقد اختلفوا والمختار أن كل واحدة علة مستقلة، **وقيل** كل واحد جزء والعلة المجموع وقيل العلة واحدة لا بعينها والاحتمالات لا تخرج عن هذه، **لنا** لو لم تكن كل واحدة علة مستقلة لكانت كل واحدة جزءاً وكانت العلة واحدة وكلاهما باطل أما الملازمة فلأنه إذا سلب العلية عن كل واحد مع ثبوتها فإما أن تثبت للمجموع فيكون كل جزءاً منها أو لبعضها فيكون هي العلة وأما بطلان الأمرين فالأول وهو الجزئية لثبوت استقلال كل والثاني وهو كون العلة واحدة فلأنه مع تساويها تحكم محض، **ولنا** أيضاً أنه لو امتنع كون كل علة لامتنع اجتماع الأدلة على مدلول لما علمت أن العلل الشرعية أدلة، واللازم منتف بالاتفاق القائل بأن كل واحدة جزء العلة قال لو كانت علة مستقلة لزم اجتماع المثلين وقد مر تقريره وجوابه قال أيضاً يلزم التحكم لأنه إما أن يثبت بالجميع فيكون لكل واحد مدخل في ثبوته أو لا بل ببعضها دون بعض والأول هو المدعي وقد فرض عدمه فتعين الثاني وهو تحكم محض، **الجواب** أنه يثبت بالجميع بمعنى ثبوته بكل واحد بالاستقلال كما يثبت المدلول بالأدلة السمعية والعقلية وكل مستقل بإثباته حتى لو انتفى الآخر لم يضر عدمه والفرق بينه وبين ما ادعيتم ظاهر القائل بأن العلة أحدها لا بعينها قال لولا ذلك لزم التحكم أو الجزئية وكلاهما باطل، **أما** الملازمة فلما تقدم من امتناع اجتماع المثلين فالعلة أما الكل أو واحد بعينه أو لا بعينه وأما

بطلان اللازم فالتحكم ظاهر والجزئية لما ثبت من الاستقلال وقد سبق إليهما الإشارة فلم يتكرر **والجواب** منع الملازمة بل يستقل كل واحدة كما ذكرنا من الأدلة، قال:

(والمختار جواز تعديل حكمين بعلة بمعنى الباعث وأما الأمارة فاتفاق لنا لا بعد في مناسبة وصف واحد لحكمين مختلفين قالوا يلزم تحصيل الحاصل لأن أحدهما حصلها وأجيب بأنه إما أن يحصل أخرى أو لا تحصل إلا بهما) أقول: ما تقدم تعليل الحكم بعلتين وهذا عكسه وهو تعليل الحكمين بعلة واحدة، **أما** بمعنى الإمارة فلا خلاف في جوازه، **وأما** بمعنى الباعث فقد اختلف فيه والمختار جوازه، **لنا** لا بعد في مناسبة وصف واحد لحكمين كالسرقة للقطع زجراً لغيره وله من العود لمثله وللتغريم جبر الصاحب المال وكالزنا المثبت للجلد والتغريب ليحصل بهما الزجر التام، قالوا: محال إذ يلزم منه المحال وهو تحصيل الحاصل لأن معنى مناسبته للحكم أن مصلحته حاصلة عند الحكم والحكم الواحد يحصل المصلحة المقصودة منه فإذا حصل الحكم الثاني حصلها مرة أخرى وأنه تحصيل الحاصل **والجواب** منع لزوم تحصيل الحاصل لجواز أن يحصل الحكم الآخر مصلحة أخرى كما في مثال السارق وأن المصلحة المقصودة لا تحصل إلا بهما كما في مثال الزاني، قال:

(ومنها أن لا تتأخر عن حكم الأصل لنا لو تأخرت لثبت الحكم بغير باعث وإن قدرت أمارة فتعريف المعرف) أقول: ومن شروط علة حكم الأصل أن لا يكون ثبوتها متأخراً عن ثبوت حكم الأصل كما يقال فيما أصابه عرق الكلب أصابه عرق حيوان نجس فيكون نجساً كلعابه فيمنع كون عرق الكلب نجساً فيقال لأنه منقذر فإن استقذر إنما يحصل بعد الحكم بنجاسته، وكان يعلل سلب الولاية عن الصغير بالجنون العارض للولي، **لنا** لو تأخرت العلة بمعنى الباعث عن الحكم لثبت الحكم بغير باعث وأنه محال اللهم إلا أن لا يعني بالعلة الباعث بل الأمارة وهو غير المبحث ومع ذلك يلزم تعريف المعرف فإن المفروض معرفة الحكم قبل ثبوت علته، قال:

(ومنها أن لا يعود على الأصل بالإبطال) أقول: ومن شروط علة حكم الأصل أن لا يعود على الأصل بالإبطال أي لا يلزم منه بطلان حكم المعال بها فإن كل علة استنبطت من حكم ولزم منه بطلان ذلك الحكم فهو باطل لأن الحكم أصله فإن التعليل فرع الثبوت وبطلان الأصل يستلزم بطلان الفرع فصحته مستلزمة لبطلانه فلو صح لصح وبطل فيجتمع النقيضان مثاله قال عليه السلام: «لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء»(1) ومن حكمه حرمة ذلك في القليل من الطعام لعمومه وعلل الحنفية بالكيل فخرج القليل الذي لا يكال فقد أبطل حكمه ولهم عن ذلك اعتذار وليس الغرض المثال بل التفهيم مثال آخر قال: «في أربعين شاة شاة» فعللوا بدفع حاجة الفقراء فجوزوا قيمتها فقد أفضى هذا التعليل إلى عدم وجوب الشاة

---

(1) أخرجه البخاري في سننه: ١/ ١٤٢.

بل ثبوت التخيير بينها وبين قيمتها، قال:

(وأن لا تكون المستنبطة بمعارض في الأصل وقيل ولا في الفرع وقيل مع ترجيح المعارض) أقول: ومن شروط علة حكم الأصل إذا كانت مستنبطة أن لا تكون بمعارض في الأصل بأن يبدي علة أخرى من غير ترجيح وإلا جاز التعليل بمجموعهما أو بالأخرى وقد مر الخلاف فيه في تعليل الحكم الواحد بعلتين ولا بمعارض في الفرع بأن يثبت فيه علة أخرى توجب خلاف الحكم بالقياس على أصل آخر فإن المعارض يبطل اعتبارها وهو غير مستقيم فإنه لا يبطل شهادتها وقيل أن لا تكون بمعارض في الفرع مع ترجيح المعارض ولا بأس بالمساوي لأنه لا يبطل وإنما يحوج إلى الترجيح وهو دليل الصحة بخلاف الراجح فإنه يبطل، قال:

(وأن لا تخالف نصاً أو إجماعاً وأن لا تتضمن المستنبطة زيادة على النص وقيل إن نافت مقتضاه وأن يكون دليلها شرعياً) أقول: ومن شروط علة حكم الأصل أن لا تخالف نصاً أو إجماعاً كما يقال الملك لا يعتق في الكفارة لسهولته عليه بل يصوم وهو يصلح مثالاً لهما، ويشترط في المستنبطة خاصة أن لا تتضمن زيادة على النص أي حكماً في الأصل غير ما أثبته النص لأنها إنما تعلم مما ثبت فيه مثاله: «لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء» فتعلل الحرمة بأنه ربا فيما يوزن كالنقدين فيلزم التقابض مع أن النص لم يتعرض له وقيل إن كانت الزيادة منافية لحكم الأصل لأنه نسخ له فهو مما يكرر على أصله بالإبطال وإلا جاز، قال:

(وأن لا يكون دليلها متناولاً لحكم الفرع بعمومه أو بخصوصه مثل لا تبيعوا الطعام بالطعام أو من قاء أو رعف لنا تطويل بلا فائدة ورجوع، قالوا: مناقشة جدلية) أقول: ومن شروط العلة أن لا يكون الدليل الدال عليها متناولاً لحكم الفرع لا بعمومه ولا بخصوصه، **أما** العموم فمثل أن يقيس الذرة على البر في الربوية ويعلل بالطعم فيمنع فيقول لقوله عليه السلام: «لا تبيعوا الطعام بالطعام» وترتيب الحكم على الوصف يفيد عليته له وهذا النص يتناول الذرة بعمومه وأما الخصوص فمثل أن يقيس الخارج بالقيء أو الرعاف في نقصه الوضوء على الخارج من السبيلين ويعلل بأنه خارج نجس فيمنع فيقول لقوله ﷺ: «من قاء أو رعف أو أمذى فليتوضأ وضوءه للصلاة»(1) وهذا النص بخصوصه يتناول القيء والرعاف، **لنا** أنه يمكن إثبات الفرع بالنص كما يمكن إثبات الأصل به والعدول عنه إلى إثبات الأصل ثم العلة ثم بيان وجودها في الفرع ثم بيان ثبوت الحكم بها تطويل بلا فائدة، وأيضاً فإنه رجوع من القياس إلى النص، وقالوا إنها مناقشة جدلية إذ الغرض الظن بأي طريق حصل فلا معنى لتعيين الطريق، **والجواب** أنه رجوع عن القياس واعلم أنه ربما يكون النص مخصصاً

(1) ورد في سنن الشافعي بلفظ: اقرؤوا ما تيسر منه: ٢٣٧.

والمستدل أو المعترض لا يراه حجة إلا في أقل الجمع فلو أراد إدراج الفرع فيه يعتبر فيثبت به العلية في الجملة ثم يعمم به الحكم في جميع موارد وجود العلة وأيضاً فقد يكون دلالته على العلية أظهر من دلالته على العموم كما يقول حرمت الربا في الطعام للطعم فإن العلية في غاية الوضوح والعموم في المفرد المعرف محل خلاف ظاهر، قال:

(والمختار جواز كونها حكماً شرعياً إن كان باعثاً على حكم الأصل لتحصيل مصلحة لا لدفع مفسدة كالنجاسة في علة بطلان البيع) أقول: هل يجوز تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي، أما بمعنى الإمارة المجردة فظاهر وأما بمعنى الباعث فقيل يجوز للدوران وستعلم أنه لا يفيد ظن العلية وقيل لا يجوز لأنه إن تقدم العلة لزم النقض وأن تأخر لم يجز لما مر وإن قارن فلا أولوية لأحدهما بالعلية فيلزم التحكم، **الجواب** منع التحكم للمناسبة وغيرها من المسالك والمختار أنه إن كان باعثاً على حكم الأصل لتحصيل مصلحة يقتضيها حكم الأصل جاز كما يقال في بطلان بيع الخمر علته النجاسة لمناسبتها المنع من الملابسة تكميلاً لمقصود البطلان وهو عدم الانتفاع والنجاسة حكم شرعي، **وأما** إن كان لدفع مفسدة يقتضيها حكم الأصل فلا يجوز لأن الحكم الشرعي لا يكون منشأ مفسدة مطلوبة الدفع وإلا لم يشرع ابتداء وهذا إنما يصح لو لم يشتمل على مصلحة راجحة وعلى مفسدة تدفع بحكم آخر لتبقى المصلحة خالصة، مثاله شرع حد الزنا لحفظ النسب بين رجم وجلد مع تغريب وكان حداً ثقيلاً ولو لم يبالغ في الشهادة عليه لأدى إلى كثرة وقوع الحد وفيه من المفسدة ما لا يخفى فشرع المبالغة فيه دفعاً لتلك المفسدة، قال:

(والمختار جواز تعدد الوصف ووقوعه كالقتل العمد العدوان لنا أن الوجه الذي ثبت به الواحد ثبت به المتعدد من نص أو مناسبة أو شبه أو سبر أو استنباط قالوا لو صح تركبها لكانت العلية صفة زائدة لأنّا نعقل المجموع ونجهل كونها علة والمجهول غير المعلوم وتقرير الثانية أنها إن قامت بكل جزء فكل جزء علة وإن قامت بجزء فهو العلة وأجيب بجريانه في المتعدد بأنه خبراً واستخبار والتحقيق أن معنى العلة ما قضى الشارع بالحكم عنده للحكمة لا أنها صفة زائدة ولو سلم فليست وجودية لاستحالة قيام المعنى بالمعنى قالوا: يلزم أن يكون عدم كل جزء علة لعدم صفة العلية لانتفائها بعدمه ويلزم نقضها بعدم ثان بعد أول لاستحالة تجدد عدم العدم وأجيب بأن عدم الجزء عدم شرط العلية ولو سلم فهو كالبول بعد اللمس وعكسه ووجهه أنها علامات فلا بعد في اجتماعها ضربة ومرتبة فيجب ذلك) أقول: قد شرط قوم في العلة أن تكون ذات وصف واحد كالإسكار في حرمة الخمر والمختار جواز تعدد الوصف ووقوعه كالقتل العمد العدوان في القصاص، **لنا** أنه لا يمتنع أن تكون الهيئة الاجتماعية من أوصاف متعددة مما يظن عليته بالدليل أما بدلالة صريحة بنص أو مناسبة، وأما باستنباط من شبه أو سبر كما يظن في الواحد وما يثبت به علية الواحد يثبت به علية المتعدد من غير فرق والفرق تحكم، قالوا **أولاً** لو صح تركب العلة لكانت العلية صفة زائدة

واللازم باطل، أما الملازمة فلأنّا نعقل المجموع ونجهل كونها علة للذهول وللحاجة إلى النظر والمجهول غير المعلوم قطعاً، **وأما** انتفاء اللازم فلأن صفة الكل إن لم تقم بشيء من أجزائه فليست صفة وإن قامت فأما بكل جزء فكل جزء علة والمفروض خلافه وأما بجزء واحد فهو العلة ولا مدخل لسائر الأجزاء فإن قيل بل تقوم بالجميع من حيث هو جميع، قلنا: إن لم يكن له جهة واحدة فظاهر وإن كانت فالكلام فيها متسلسل، **الجواب** أنه منقوض بكون الكلام المخصوص خبراً أو استخبار لجريانه فيه مع تعدد حروفه قطعاً، **والجواب** على التحقيق أنه لا معنى لكون الوصف علة إلا أن الشارع قد قضى بثبوت الحكم عندها رعاية لحكمة ما وليس ذلك صفة له بل للشارع متعلقة به فلا يلزم ما ذكرتموه ولو سلم فإنما يلزم ذلك لو لم تكن العلية اعتبارية إضافية بل وجودية وليست وجودية وإلا لكانت معنى والوصف المعلل به معنى أيضاً فيلزم قيام المعنى بالمعنى وأنه محال، **والحاصل** أنه لو لم يصح بالمتعدد للزوم ذلك المحال لم يصح في الواحد لمحال آخر ملازم له، قالوا **ثانياً** لو كانت العلة أوصافاً متعددة لكان عدم كل جزء علة لانتفاء صفة العلية واللازم باطل أما الملازمة فلأن تحققها موقوف على تحقق جميع الأوصاف فيلزم انتفاؤها لانتفاء كل وصف وهو معنى العلية وأما بطلان اللازم فلأنه إذا حصل عدمها بعدم وصف ثم عدم وصف ثان لزم تخلف معلوله وهو انتفاء العلية عنه وذلك لأن تجدد عدم على ما قد عدم مرة لا يتصور فإن إعدام المعدوم كإيجاد الموجود تحصيل الحاصل، **والجواب** لا يلزم من انتفائها بعدم الوصف أن يكون عدم الوصف علة للانتفاء مقتضية له بالاستقلال بل يجوز أن يكون وجوده شرطاً للوجود فإن الشيء كما يعدم لعلة العدم فقد يعدم لعدم شرط الوجود، ولو سلم فهو كالبول بعد اللمس واللمس بعد البول وكما لا يلزم ثم تخلف فكذا هنا والوجه في تقريره أن الانتفاءات ليست عللاً عقلية ليلزم ما ذكرتم إنما هي أمارات وضعية ولا بعد في اجتماع عدة من الأماراة مرتبة تارة وضربة أخرى ولا بد في تحقق المقابل من رفع جميع الانتفاءات وهو يحقق جميع الآصاف، **فيجب تركب الأمارة في الطرف الآخر من أوصاف متعددة، قال:**

(ولا يشترط القطع بالأصل ولا انتفاء مخالفة مذهب صحابي ولا القطع بها في الفرع على المختار في الثلاثة ولا نفي المعارض في الأصل والفرع) أقول: هذه عدة أمور قد شرطت في العلة والحق أنها لا تشترط فمنها كون حكم الأصل قطعياً والمختار الاكتفاء بالظن لأنه غاية الاجتهاد فيما يقصد به العمل ومنها انتفاء مخالفتها لمذهب صحابي والحق جوازها لجواز أن يكون مذهب الصحابي لعلة مستنبطة من أصل آخر ومنها القطع بوجود العلة في الفرع والمختار أنه يكفي الظن لما مر ولعل من شرط القطع في حكم الأصل ووجود العلة في الفرع نظر إلى أن الظن يضعف بكثرة المقدمات فربما يضمحل ومن شرط عدم مخالفة الصحابي فلأن الظاهر أخذه من النص والاحتمال لا يدفع الظهور وهو محل الاجتهاد، قال:

(وإذا كانت وجود مانع أو انتفاء شرط لم يلزم وجود المقتضي لنا أنه إذا انتفى الحكم مع

المقتضي كان مع عدمه أجدر، قالوا: إن لم يكن فانتفاء الحكم لانتفائه، قلنا: أدلة متعددة) أقول: إذا علل حكم عدمي بوجود مانع أو انتفاء شرط كما يقال عدم شرط صحة البيع وهو الرؤية أو وجد المانع وهو الجهل بالمبيع فلا يصح فهل يجب وجود المقتضي مثل بيع من أهله في محله أو لا يجب، المختار أنه لا يجب. **لنا** أنه إذا تحقق مع المقتضي انتفى الحكم فإذا تحقق بدون المقتضي كان أجدر بأن ينتفي معه الحكم، قالوا: إذا لم يكن مقتضى فانتفاء الحكم إنما هو لعدم المقتضي لا لوجود المانع أو عدم الشرط الذي يدعيه المستدل فكان مبطلاً، **الجواب** لا يلزم من إسناده إلى عدم المقتضي أن لا يسند إلى وجود المانع أو عدم الشرط إذ غايته أنها أدلة متعددة وذلك جائز، قال:

(مسألة الشافعية حكم الأصل ثابت بالعلة والمعنى أنها الباعثة على حكم الأصل والحنفية بالنص والمعنى أن النص عرف الحكم فلا خلاف في المعنى) أقول: اختلف الشافعية والحنفية في حكم أصل القياس المنصوص عليه أنه ثابت بالنص أو بالعلة فقالت الشافعية بالعلة والحنفية بالنص وهو لفظي، وبالحقيقة لا خلاف بينهما لأن الشافعية تعني بما قالته أن العلية هي الباعثة والحنفية لا ينكرونه والحنفية تعني بما قالته أن النص هو المعرف للحكم والشافعية لا ينكرونه، قال:

(شروط الفرع منها أن يساوي في العلة علة الأصل فيما يقصد من عين أو جنس كالشدة في النبيذ وكالجناية في قصاص الأطراف على النفس وأن يساوي حكمه حكم الأصل فيما يقصد من عين أو جنس كالقصاص في النفس في المثقل على المحدد وكالولاية في النكاح في الصغيرة على المولى عليها في المال وأن لا يكون منصوصاً عليه ولا متقدماً على حكم الأصل كقياس الوضوء على التيمم في النية لما يلزم من حكم الفرع قبل ثبوت العلة لتأخر الأصل. نعم يكون إلزاماً، وقيل: وأن يكون الفرع ثابتاً بالنص في الجملة لا التفصيل ورد بأنهم قالوا: أنت عليّ حرام على الطلاق واليمين والظهار) أقول: قد وقع الفراغ من شروط العلة وهذه شروط الفرع، فمنها أن يكون الفرع مساوياً في العلة لعلة الأصل فيما يقصد المساواة فيه من عين العلة أو جنس العلة أما العين فكما قيس النبيذ على الخمر بجامع الشدة المطربة وهي بعينها موجودة في النبيذ، وأما الجنس فكما قيس الأطراف على القتل في القصاص بجامع الجناية المشتركة بينهما فإن جنس الجناية وهو جنس لإتلاف النفس والأطراف هو الذي قصد الاتحاد فيه فيكفي تحقق ذلك ولا يجب أن تكون الجناية في القتل بعينه هو الجناية في الأطراف ومساوياً لها في الحقيقة، وذلك لأن المقصود تعدية حكم الأصل إلى الفرع للاشتراك في العلة وأحد الأمرين يحققه، **وأما** إذا لم تكن علة الأصل في الفرع لا بخصوصها ولا بعمومها فلا اشتراك، ومنها أن يساوي حكم الأصل حكم الفرع فيما يقصد المساواة فيه من عين الحكم أو جنس الحكم، **أما** العين فكما قيس القصاص في النفس في القتل بالمثقل عليه في القتل بالمحدد فالحكم في الفرع هو الحكم في الأصل بعينه

وهو القتل وأما الجنس فكما قيس إثبات الولاية على الصغيرة في نكاحها على إثبات الولاية عليها في مالها فإن ولاية النكاح من جنس ولاية المال فإنهما سبب لنفاذ التصرف وليست عينها لاختلاف التصرفين وأما إذا اختلف الحكم لم يصح مثاله، قال: الشافعي يوجب الظهار الحرمة في حق الذمي كالمسلم، وقالت الحنفية: الحرمة في المسلم متناهية بالكفارة والحرمة في الذمي مؤبدة لأنه ليس من أهل الكفارة فيختلف الحكم فيهما ومنها أن لا يكون الفرع منصوصاً عليه لا إثباتاً وإلا ضاع القياس ولا نفياً وإلا لم يجز القياس ومنها أن لا يكون متقدماً على حكم الأصل مثاله الوضوء شرط للصلاة فتجب فيه النية كالتيمم وشرعية التيمم متأخرة عن شرعية الوضوء وذلك لأنه يلزم أن يثبت حكم الفرع قبل ثبوت العلة لتأخر الأصل وثبوته مقارناً لعلته والمتقدم على المقارن للشيء متقدم على ذلك الشيء نعم لو ذكر مثل ذلك إلزاماً للخصم لصح وإما أن يكون معرفة ثبوت الحكم مأخوذة منه فلا، ومنها شرط أثبته أبو هاشم وهو أنه يلزم أن يكون الفرع ثابتاً بالنص في الجملة دون التفصيل فيجري القياس في تفصيل المجمل مثاله أن قد ثبت الحد في الخمر بلا تعيين عدد الجلدات فتعين بالقياس على القذف وهو مردود لأن القوم قاسوا أنت عليّ حرام تارة على الطلاق فيحرم وتارة على الظهار فيوجب كفارته وتارة على اليمين فيكون إيلاء فيوجب حكمه ولم يوجد النص في الفرع جملة بل كانت واقعة متجددة، قال:

(مسالك العلة: الأول الإجماع) أقول: كون الوصف الجامع علة حكم خبري غير ضروري فلا بد في أثباته من الدليل وله مسالك صحيحة ومسالك تتوهم صحتها فلا بد من التعرض لها ولما يتعلق بكل منها، فالمسلك **الأول** الإجماع في عصر من الأعصار على كونه علة والظن كاف كما تقدم وإنما يتصور الاختلاف في مثله بأن يكون الإجماع ظنياً كالثابت بالآحاد والسكوتي أو يكون ثبوت الوصف في الأصل أو في الفرع ظنياً أو بدعي الخصم معارضاً في الفرع مثاله الصغر في ولاية المال فإنه علة لها بالإجماع ثم يقاس عليه النكاح، قال:

(الثاني النص وهو مراتب صريح مثل لعلة كذا أو لسبب كذا أو لأجل أو من أجل أو كي أو إذا ومثل لكذا وإن كان كذا أو بكذا أو مثل فأنهم يحشرون فاقطعوا أيديهما ومثل قول الراوي سها فسجد وزنى ماعز فرجم سواء الفقيه وغيره لأن الظاهر أنه لم يفهمه لم يقله)

أقول: المسلك **الثاني** هو النص وهو مراتب صريح وهو ما دل بوضعه ومراتب تنبيه وإيماء وهو ما لزم مدلول اللفظ، إما مراتب الصريح فمنها وهو أقواها ما صرح فيه بالعلية مثل لعلة كذا أو لسبب كذا أو لأجل كذا أو كي يكون كذا أو إذا يكون كذا. ومنها ما قد ورد فيه حرف ظاهر في التعليل مثل لكذا أو إن كان كذا أو بكذا وهذا دون ما قبله لأن هذه الحروف قد تجيء لغير العلة فاللام للعاقبة لدوا للموت وابنوا للخراب والباء للمصاحبة والتعدية والزيادة وأن للشرطية ومجرد الاستصحاب ومنها ما دخل فيه الفاء في لفظ الرسول إما في

الوصف مثل زملوهم بكلومهم فأنهم يحشرون وأوداجهم تشخب دماً وأما في الحكم نحو ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] والحكمة فيه أن الفاء للترتيب والباعث مقدم في العقل متأخر في الخارج فجوز ملاحظة الأمرين دخول الفاء على كل منهما وهذا دون ما قبله لأن دلالة الفاء على الترتيب ودلالتها على العلية استدلالية ومنها ما دخل فيه الفاء ولكن لا في لفظ الرسول بل في لفظ الراوي مثل سها فسجد وزنى ماعز فرجم وهذا يقبل سواء فيه الفقيه وغيره لأنه لو لم يفهم ترتب الحكم على الوصف لم يقله وهذا دون ما قبله لاحتمال الغلط إلا أنه لا ينفي الظهور، قال:

(وتنبيه وإيماء وهو الاقتران بحكم لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل كان بعيداً مثل واقعت أهلي في نهار رمضان، فقال: اعتق رقبة كأنه قيل إذا واقعت فكفر فإن حذف بعض الأوصاف فتنقيح ومثل أينقص الرطب إذا جف؟ قالوا: نعم، فقال: فلا إذن) أقول: وأما مراتب التنبيه والإيماء فضابطه كل اقتران بوصف لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل لكان بعيداً فيحمل على التعليل دفعاً للاستبعاد، مثال كون العين للتعليل ما قال الأعرابي هلكت وأهلكت، فقال ﷺ: «ماذا صنعت؟ قال: واقعت أهلي في نهار رمضان، فقال: أعتق رقبة»[1] فإنه يدل على أن الوقاع علة للإعتاق وذلك لأن عرض الأعرابي واقعته عليه ﷺ لبيان حكمها وذكر الحكم جواب له لتحصيل غرضه لئلا يلزم إخلاء السؤال عن الجواب وتأخير البيان عن وقت الحاجة فيكون السؤال مقدراً في الجواب كأنه قال: وقعت فكفر وقد عرفت أن ذلك للتعليل فكذا هذا لكنه دونه في الظهور لأن الفاء ههنا مقدرة وثمة محققة ولاحتمال عدم قصد الجواب كما يقول العبد: طلعت الشمس، فيقول السيد: اسقني ماء، كل ذلك وأن بعد فليس بممتنع، واعلم أن مثل ذلك إذا حذف عنه بعض الأوصاف وعلل بالباقي يسمى تنقيح المناط مثاله في قصة الأعرابي أن يقال كونه أعرابياً لا مدخل له في العلة إذ الهندي والأعرابي حكمهما في الشرع واحد وكذا كون المحل أهلاً فإن الزنا أجدر به أو يقال كونه وقاعاً لا مدخل له فينفي كونه إفساداً للصوم مثال آخر لكون العين للتعليل أنه سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر فقال: أينقص الرطب إذا جف؟ قالوا: نعم، فقال: فلا إذن. فنبه أن النقصان علة منع البيع وكونه مفهوماً من الفاء وإذاً لا ينافي ذلك إذ لو قدرنا انتفاءهما لبقي فهم التعليل، ولعل ذكر هذا المثال لهذا العرض وإلا فأوضح منه قوله لابن مسعود وقد توضأ بماء نبذت فيه تميرات لتجتذب ملوحته تمرة طيبة وماء طهور فنبه على تعليل الطهورية ببقاء اسم الماء عليه، قال:

(ومثال النظير لما سألته الخثعمية أن أبي أدركته الوفاة وعليه فريضة الحج أينفعه إن حججت عنه؟ فقال: أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيتيه أكان ينفعه؟ فقالت: نعم،

---

(١) أخرجه أحمد، كتاب: باقي مسند المكثرين، باب: مسند أبي هريرة، (الحديث: ٧٤٣٥).

فنظيره في المسؤول كذلك. وفيه تنبيه على الأصل والفرع والعلة وقيل إن قوله عليه الصلاة والسلام لما سأله عمر عن قبلة الصائم: أرأيت لو تمضمضت ثم مججته أكان ذلك مفسداً؟ فقال: لا من ذلك، وقيل إنما هو نقض لما توهمه عمر من إفساد مقدمة الإفساد لا تعليل لمنع الإفساد إذ ليس فيه ما يتخيل مانعاً بل غايته أن لا يفسد) أقول: مثال كون النظير للتعليل قوله عليه الصلاة والسلام وقد سألته الخثعمية: «أن أبي دركته الوفاة وعليه فريضة الحج فإن حججت عنه أينفعه ذلك؟» فقال ﷺ: «أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيتيه أكان ينفعه ذلك؟ فقالت: نعم، قال: فدين الله أحق أن يقضى»[1] سألته الخثعمية عن دين الله فذكر نظيره وهو دين الآدمي فنبه على التعليل به أي كونه علة للنفع وإلا لزم العبث ففهم أن نظيره في المسؤول عنه وهو دين الله كذلك علة لمثل ذلك الحكم وهو النفع، واعلم أن مثل هذا يسميه الأصوليون تنبيهاً على أصل القياس وفيه كما ترى تنبيه على أصل القياس وعلى علة الحكم فيه وعلى صحة إلحاق الفرع به مثال آخر لذلك مع خلاف فيه روي أن عمر رضي الله عنه سأل النبي ﷺ عن قبلة الصائم: «هل تفسد الصوم؟ فقال: أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكان ذلك يفسد الصوم؟ فقال: لا» وقد اختلف فيه، فقيل: إنه من ذلك القبيل فنبه على أن عدم ترتب المقصود على المقدمة علة لعدم إعطائها حكم المقصود، فذكر حكم المضمضة ونبه على علته ليثبت مثله في المسؤول عنه وهو القبلة، وقيل: ليس من ذلك بل قد توهم عمر أن كل مقدمة للمفسدة فإنه مفسد فنقض ﷺ عليه ذلك بالمضمضة وليس ذلك تعليلاً لمنع الإفساد بكون المضمضة مقدمة للإفساد لم تفض إليه إذ ليس في ذلك ما يصلح علة لعدم الإفساد وإنما يصلح له ما يكون مانعاً من الإفساد. وكونه مقدمة للفساد لم تفض إليه لا يصلح لذلك، غايته عدم ما يوجب الفساد ولا يلزم منه وجود ما يوجب عدم الفساد فوجوده كعدمه، قال:

(ومثل أن يفرق بين حكمين بصفة مع ذكرهما مثل للراجل سهم وللفارس سهمان أو مع ذكر أحدهما مثل القاتل لا يرث أو بغاية أو استثناء مثل حتى يطهرن وإلا أن يعفون) أقول: ومن مراتب الإيماء أن يفرق بين حكمين بوصفين إما بصيغة صفة أو غاية أو استثناء أو غيرها، إما بالصفة: فأما مع ذكر الوصفين مثل للراجل سهم وللفارس سهمان، وأما مع ذكر أحدهما فقط مثل: القاتل لا يرث فإنه لم يتعرض لغير القاتل وارثه، وإما بالغاية فمثل: لا تقربوهن حتى يطهرن فقد فرق في الحكم بين الحيض والطهر، وإما بالاستثناء: فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون، وأما بغيرها فكالشرط مثل: فإذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم، وكالاستدراك مثل: لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم، ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الإيمان، قال:

---

(١) أخرجه الترمذي، كتاب: الحج عن رسول الله، باب: ما جاء في الحج عن الشيخ الكبير والميت (الحديث: ٨٥٠). وابن ماجه، كتاب: المناسك، باب: الحج عن الحي إذا لم يستطع. (الحديث: ٨٩٩).

(ومثل ذكر وصف مناسب مع الحكم مثل لا يقضي القاضي وهو غضبان، فإن ذكر الوصف صريحاً والحكم مستنبط مثل وأحل الله البيع أو بالعكس فثالثها الأول إيماء لا الثاني فالأول على أن الإيماء اقتران الوصف بالحكم وإن قدر أحدهما والثاني على أنه لا بد من ذكرهما والثالث على أن ذكر المستلزم له كذكره والحل يستلزم الصحة) أقول: ومن مراتب الإيماء أن يذكر الشارع مع الحكم وصفاً مناسباً له مثل قوله: لا يقضي القاضي وهو غضبان فإن فيه تنبيهاً على أن الغضب علة عدم جواز الحكم لأنه مشوش للنظر وموجب للاضطراب، ومثل: أكرم العلماء وأهن الجهال وذلك لما أَلِّف من الشارع اعتباره للمناسبات فيغلب من المقارنة مع المناسبة ظن الاعتبار وجعله علة هذا إذا ذكر الوصف والحكم كلاهما فإنه إيماء بالاتفاق فإن ذكر أحدهما فقط مثل أن يذكر الوصف صريحاً والحكم مستنبط نحو: وأحل الله البيع، فإن حل البيع وصف له قد ذكر فعلم منه حكمه وهو الصحة أو نحو: أن يذكر الحكم والوصف مستنبط وذلك كثير منه أكثر العلل المستنبطة نحو: حرمت الخمر فقد اختلف في أنه هل يكون إيماء يقدم عند التعارض على المستنبطة بلا إيماء وفيه ثلاثة مذاهب: **أحدها** كلاهما إيماء، **ثانيها** ليس شيء منهما بإيماء، **ثالثها** الأول وهو ذكر الوصف إيماء دون الثاني وهو ذكر الحكم والنزاع لفظي مبني على تفسير الإيماء. **فالأول** مبني على أن الإيماء اقتران الحكم والوصف سواء كانا مذكورين أو أحدهما مذكوراً والآخر مقدراً، **والثاني** مبني على أنه لا بد من ذكرهما إذ به يتحقق الاقتران، **والثالث** مبني على أن إثبات مستلزم الشيء يقتضي إثباته والعلة كالحل تستلزم المعلول كالصحة فتكون بمثابة المذكر فيتحقق الاقتران واللازم حيث ليس إثباته إثباتاً لملزومه بخلاف ذلك، قال:

(وفي اشتراط المناسبة في صحة علل الإيماء ثالثها المختار إن كان التعليل فهم من المناسبة اشترطت) أقول: قد اختلف في مناسبة الوصف المومي إليه في كون علل الإيماء صحيحة على مذاهب **أولها** يشترط، **ثانيها** لا يشترط، **ثالثها** ـ وهو المختار ـ **إن** كان التعليل فهم من المناسبة كما في مثال لا يقضي القاضي وهو غضبان اشترطت لأن عدم المناسبة فيما المناسبة شرط فيه تناقض وأما سواه من الأقسام فلا، فإن التعليل يفهم من غيرها وقد وجد، وهذا إنما يصح لو أراد بالمناسبة ظهورها، وأما نفس المناسبة فلا بد منها في العلة الباعثة ولا تجب في الإمارة المجردة، قال:

(الثالث السبر والتقسيم وهو حصر الأوصاف في الأصل وإبطال بعضها بدليله فيتعين الباقي ويكفي. . . بحثت فلم أجد والأصل عدم ما سواها فإن بين المعترض وصفاً آخر لزم إبطاله لا انقطاعه والمجتهد يرجع إلى ظنه ومتى كان الحصر والإبطال قطعياً فقطعي وإلا فظني) أقول: الثالث من مسالك العلية هو السبر والتقسيم وهو حصر الأوصاف الموجودة في الأصل الصالحة للعلية في عدد ثم إبطال بعضها وهو ما سوى الذي يدعي أنه العلة واحداً كان أو أكثر مثاله أن يقول في قياس الذرة على البر في الربوية بحثت عن أوصاف البر فما

وجدت ثم ما يصلح علة للربوية في بادىء الرأي إلا الطعم أو القوت أو الكيل لكن الطعم والقوت لا يصلح لذلك عند التأمل فتعين الكيل وههنا بحثان **الأول** أنه يكفي في بيان الحصر إذا منع أن يقول بحثت فلم أجد سوى هذه الأوصاف ويصدق فيه لعدالته وتدينه وذلك مما يغلب ظن عدم غيره لأن الأوصاف العقلية والشرعية مما لو كانت لما خفيت على الباحث عنها أو يقول لأن الأصل عدم غيرها فإن بذلك يحصل الظن المقصود، **الثاني** أن المعترض له أن يبين وصفاً آخر مثل أن يقول ههنا وصف آخر وهو كونه خير قوت فإذا بين لزم المستدل إبطاله إذ لا يثبت الحصر الذي قد ادعاه بدونه ولا يلزم انقطاعه إذ غايته منع مقدمة من مقدمات دليله ومقتضاه لزوم الدلالة عليها دون الانقطاع وإلا كان كل منع قطعاً والاتفاق على خلافه، وقيل إنه ينقطع لأنه ادعى حصراً ظهر بطلانه والحق أنه إذا أبطله فقد سلم حصره وكان له أن يقول هذا مما علمت أنه لا يصلح فلم أدخله في حصري، وأيضاً فإنه لم يدع الحصر قطعاً بل أني ما وجدت أو أظن العدم وهو فيه صادق فيكون كالمجتهد إذا ظهر له ما كان خافياً عليه وأنه غير مستنكر قال:

(وطرق الحذف منها الإلغاء وهو بيان ثبات الحكم بالمستبقي فقط ويشبه نفي العكس الذي لا يفيد وليس به لأنه لم يقصد لو كان المحذوف علة لانتفى عند انتفائه وإنما قصد لو كان المستبقي جزء علة لما استقل ولكن يقال لا بد من أصل لذلك فيستغنى عن الأول ومنها طرده مطلقاً كالطول والقصر أو بالنسبة إلى ذلك الحكم كالذكورة في أحكام العتق ومنها أن لا تظهر مناسبته ويكفي المناظر بحثت فإن ادعى أن المستبقي كذلك يرجح سبر المستدل بموافقته للتعدية) أقول: قد عرفك أحد شقي البر وهو حصر الأوصاف فطفق يعلمك الشق الآخر وهو حذف بعض الأوصاف وإبطال كونه علة، ولا بد له من طريق وهو كل ما يفيد ظن عدم العلية، وللحذف طرق الطريق **الأول** الإلغاء وهو بيان أن الحكم في الصورة الفلانية ثابت بالمستبقي فقط فعلم أن المحذوف لا أثر له وهذا من حيث يثبت به عدم علية الوصف بثبوت الحكم بدونه في صورة تشبه نفي العكس الذي قد مر أنه لا يفيد عدم العلية في مسألة أن العكس ليس شرطاً والحق أنه ليس بنفي العكس وإنما يكون إياه لو أريد به أنه لو كان المحذوف علة لانتفى الحكم عند انتفائه وأنه غير مراد بل المراد أنه لو كان المحذوف جزء العلة فالمستبقي جزء العلة ولو كان كذلك لما كان المستبقي مستقبلاً بالحكم في تلك الصورة وقد استقل والفرق بين المعنيين في غاية الظهور ولكن هذا يشكل من وجه آخر وهو أن يقال: لا بد من صورة يوجد فيها المستبقي بدون المحذوف حتى يثبت كون الحكم معللاً به وحده وحينئذ يستغنى به عن الأصل الأول وعن إبطال وصف فيه مثاله إذا قال: القوت باطل لأن الملح ربوي وليس بقوت يقال له فقس ابتداء على الملح يسقط عنك موؤنة التعليل بالقوت، وقد يقال إن هذا لا يستمر إذ ربما كان في الملح أوصاف ليست في البر يحتاج في إبطالها إلى مثل ما يحتاج إليه من المونة في البر أو أكثر منه، الطريق **الثاني** في الحذف أن

يكون الوصف طردياً أي من جنس ما علم من الشارع إلغاؤه إما مطلقاً أي في جميع أحكام الشرع كالاختلاف في الطول والقصر فإنه لم يعتبر في القصاص ولا الكفارة ولا الإرث ولا العتق ولا غيرها فلا يعلل به حكم أصلاً وأما بالنسبة إلى ذلك الحكم وإن اعتبر في غيره وذلك كالذكورة والأنوثة في أحكام العتق فإن الشارع وإن اعتبره في الشهادة والقضاء وولاية النكاح والإرث فقد علم أنه ألغاه في أحكام العتق فلا يعلل به شيء من أحكامه، الطريق **الثالث** في الحذف أن لا يظهر له وجه مناسبة ولا يجب ظهور عدم المناسبة بدليل ويكفي للمناظر أن يقول بحثت فلم أجد له مناسبة ويصدق فيه لأنه عدل يخبر عما لا طريق إلى معرفته إلا خبره فإن قال المعترض: المستبقي كذلك فلو أوجبنا على المستدل بيان المناسبة خرج عن السبر وصار أخالة ولا طريق إلى التحكم فلزم القول بالتعارض والمصير إلى الترجيح، ثم للمستدل أن يرجح سبره بموافقته لتعدية الحكم وموافقة سبر المعترض لعدمها والتعدية أولى ليعم الحكم وتكثر الفائدة، قال:

(ودليل العمل بالسبر وتخريج المناط وغيرهما أنه لا بد من علة لإجماع الفقهاء على ذلك ولقوله ما أرسلناك إلا رحمة للعالمين والظاهر التعميم ولو سلمنا فهو الغالب لأن التعقل أقرب إلى الانقياد فليحمل عليه وقد ثبت ظهورها في المناسبة ولو سلم فقد ثبت ظهورها بالمناسبة فيجب اعتبارها في الجميع للإجماع على وجوب العمل بالظن في علل الأحكام)

أقول: قد جره الكلام في السبر إلى إقامة الدليل على اعتبار السبر في الشرع وكونه دليلاً على العلية فذكر معه غيره من المسالك كتخريج المناط وهو المناسبة وغيرها كالنسبة المشتركة في الحكم والدليل، وتقريره أن يقال لا بد للحكم من علة لوجهين **أحدهما** إجماع الفقهاء على ذلك إما وجوباً كالمعتزلة أو تفضلاً كغيرهم، **ثانيهما** قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ﴿١٠٧﴾﴾ [الأنبياء: ١٠٧] وظاهر الآية التعميم أي يفهم منه مراعاة مصالحهم فيما شرع لهم من الأحكام كلها إذ لو أرسل بحكم لا مصلحة لهم فيه لكان إرسالاً لغير الرحمة لأنه تكليف بلا فائدة فخالف ظاهر العموم ولو سلمنا انتفاء قولنا لا بد للحكم من علة فالتعليل هو الغالب على أحكام الشرع وذلك لأن تعقل المعنى ومعرفة أنه مفض إلى مصلحة أقرب إلى الانقياد من التعبد المحض فيكون أفضى إلى غرض الحكيم، فالغلبة والحكمة قد تظاهرتا على حمل ما نحن فيه على كونه معللاً بمعنى معقول لأن إلحاق الفرد بالأعم الأغلب واختيار الحكيم الأفضى إلى مقصوده هو الغالب على الظن ثم يقال وإذ قد بان أن هذا الحكم معلل فقد ثبت ظهور العلة أي وقد حصل ظن العلية بما ذكرته من المسلك ويقال في المناسبة خاصة، ولو سلم عدم العلية والحكمة المذكورتين فقد ثبت ظهور هذه العلة بالمناسبة لأنها بمجردها يغلب ظن العلية كما سيأتي، ثم يقال في الجميع ـ أي في المناسبة وغيرها ـ وإذ قد ثبت ظهورها وحصل ظن عليتها فيجب اعتبارها والعمل بها للإجماع على وجوب العمل بالظن في علل الأحكام، قال:

(الرابع المناسبة والإخالة: وتسمى تخريج المناط وهو تعيين العلة بمجرد إبداء المناسبة من ذاته لا بنص ولا غيره كالإسكار في التحريم والقتل العمد العدوان في القصاص والمناسب وصف ظاهر منضبط يحصل عقلاً من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً من حصول مصلحة أو دفع مفسدة فإن كان خفياً أو غير منضبط اعتبر ملازمة وهو المظنة لأن الغيب لا يعرف الغيب كالسفر للمشقة والفعل المقضى عليه عرفاً بالعمد في العمدية. وقال أبو زيد: المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول) أقول: المسلك الرابع للعلية المناسبة وتسمى إخالة لأنه بالنظر إليه يخال أنه علة أي يظن، وتسمى تخريج المناط لأنه إبداء مناط الحكم، **وحاصله** تعيين العلة في الأصل بمجرد إبداء المناسبة بينها وبين الحكم من ذات الأصل لا بنص ولا بغيره كالإسكار للتحريم فإن النظر في المسكر وحكمه ووصفه يعلم منه كون الإسكار مناسباً لشرع التحريم وكالقتل العمد العدوان فإنه بالنظر إلى ذاته مناسب لشرع القصاص، واعلم أن المناسب في الاصطلاح وصف ظاهر منضبط يحصل عقلاً من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً للعقلاء والمقصود إما حصول مصلحة أو دفع مفسدة والمصلحة اللذة وسيلتها والمفسدة الألم ووسيلته وكلاهما نفسي وبدني ودنيوي وأخروي لأن العاقل إذا خير اختار المصلحة ودفع المفسدة وما هو كذلك فإنه يصلح مقصوداً قطعاً فإن كان الوصف الذي يحصل من ترتيب الحكم عليه المقصود خفياً أو غير منضبط لم يعتبر لأنه لا يعلم فكيف يعلم به الحكم، وهذا معنى قوله لأن الغيب لا يعرف الغيب فالطريق أن يعتبر وصف ظاهر منضبط يلازم ذلك الوصف فيوجد بوجوده ويعدم بعدمه سواء كانت الملازمة عقلية أم لا فيجعل معرفاً للحكم، مثاله المشقة فإنها مناسبة لترتيب الترخص عليها تحصيلاً لمقصود التخفيف ولا يمكن اعتبارها بنفسها لأنها غير منضبطة لأنها ذات مراتب تختلف بالأشخاص والأزمان ولا يناط الترخيص بالكل ولا يمتاز البعض بنفسه فنيط الترخيص بما يلازمه وهو السفر. مثال آخر: القتل العمد العدوان مناسب لشرع القصاص لكن وصف العمدية خفي لأن القصد وعدمه أمر نفسي لا يدرك شيء منه فنيط القصاص بما يلازم العمدية من أفعال مخصوصة تقضي في العرف عليها بكونها عمداً كاستعمال الجارح في القتل، هذا وقد قال أبو زيد(١): المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول وهو قريب من الأول إلا أنه لا يمكن إثباته في المناظرة إذ يقول الخصم لا يتلقاه عقلي بالقبول وتلقي عقلك له بالقبول لا يصير حجة علي، وبه يقول أبو زيد بخلاف ما ذكرنا فإنه يمكن إثباته، قال:

(وقد يحصل المقصود من شرع الحكم يقيناً وظناً كالبيع والقصاص وقد يكون الحصول

---

(١) أبو زيد الدبوسي: عبدالله بن عمر بن عيسى الدبوسي البخاري الحنفي (أبو زيد) فقيه أصولي ولي القضاء ولد عام (٣٦٧هـ) وتوفي عام (٤٣٠هـ).

ونفيه متساويين كحد الخمر وقد يكون نفيه أرجح كنكاح الآيسة لمصلحة التوالد وقد ينكر الثاني والثالث لنا أن البيع مظنة الحاجة إلى التعاوض وقد اعتبر وإن انتفى الظن في بعض الصور والسفر مظنة المشقة، وقد اعتبر وإن انتفى الظن في الملك المترفه أما لو كان فائتاً قطعاً كلحوق نسب المشرقي بتزوج مغربية وكاستبراء جارية يشتريها بائعها في المجلس فلا يعتبر خلافاً للحنفية) أقول: للمناسب تقسيمات باعتبار إفضائه إلى المقصود وباعتبار نفس المقصود وباعتبار اعتبار الشارع وهذا هو **الأول** منها وحصول المقصود من شرع الحكم خمسة أقسام؛ **الأول** أن يحصل المقصود منه يقيناً كالبيع للحل، **الثاني** أن يحصل ظناً كالقصاص للانزجار فإن الممتنعين أكثر من المقدمين وهذان مما لا ينكرهما أحد، **الثالث** أن يكون حصوله وعدم حصوله متساويين كحد الخمر للزجر فإن عدد الممتنع والمقدم متقاربان **الرابع** أن يكون نفي الحصول أرجح من الحصول كنكاح الآيسة لتحصيل غرض التناسل لأن عدد من لا تنسل منهن أكثر من عدد من تنسل، وهذان قد أنكرا والمختار الجواز، **لنا** البيع مظنة الحاجة إلى التعارض وقد اعتبر وإن انتفى الظن في بعض الصور بل شك فيها أو ظن عدم الحاجة فإن بيع الشيء مع عدم ظن الحاجة إلى عوضه لا يوجب بطلانه إجماعاً وكذلك السفر مظنة للمشقة وقد اعتبر وإن ظن عدم المشقة كما في الملك المترفه الذي يسار به على المحفة في اليوم نصف فرسخ لا يصيبه نصب ولا ظمأ ولا مخمصة **الخامس** أن يكون المقصود فائتاً بالكلية مثاله جعل النكاح مظنة حصول النطفة في الرحم فرتب عليه إلحاق الولد بالأب فإذا تزوج مشرقي بمغربية وقد علم قطعاً عدم تلاقيهما فهل يلحق به وهو بالمشرق ولد تلده وهي بالمغرب مع العلم بعدم حصول النطفة في رحمها قطعاً، مثال آخر: جعل الاستبراء مظنة لبراءة الرحم من النطفة فرتب عليه منع الوطء دونه، فلو اشترى أحد جارية ثم باعها من البائع الأول في المجلس واشتراها هو وهما بمجلس العقد لم يغيبا فقد علم عدم وطء المشتري الأول للجارية، فهل يجب على المشتري الثاني وهو البائع الأول أن يستبرئها؟ فمثل هذين اتفق الجمهور على أنه لا يعتبر ووجهه ظاهر وخالف في ذلك الحنفية نظراً إلى ظاهر العلة، قال:

(والمقاصد ضربان ضروري في أصله وهي أعلى المراتب كالخمسة التي روعيت في كل ملة حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال كقتل الكفار والقصاص وحد المسكر وحد الزنا وحد المحارب والسارق ومكمل للضروري كحد قليل المسكر وغير ضروري حاجي كالبيع والإجارة والقراض والمساقاة وبعضها آكد من بعض وقد يكون ضرورياً كالإجارة في تربية الطفل وشراء المطعوم والملبوس له ولغيره ومكمل له كرعاية الكفاءة ومهر المثل في الصغيرة فإنه أفضى إلى دوام النكاح وغير حاجي ولكنه تحسيني كسلب العبد أهلية الشهادة لنقصه عن المناصب الشريفة جرياً على ما ألف من محاسن العادات) أقول: هذا ثاني تقسيمي المناسب وهو بحسب المقاصد منه والمقاصد التي يشرع لها الأحكام ضربان ضروري وغير

ضروري، الضرب الأول الضروري وهو **قسمان** ضروري في أصله ومكمل للضروري، **القسم الأول** الضروري في أصله وهو أعلى المراتب في إفادة ظن الاعتبار كالخمسة الضرورية التي روعيت في كل ملة وهي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال فالدين بقتل الكفار والنفس بالقصاص والعقل بحد المسكر والنسل بحد الزنا والمال بحد السارق والمحارب أي قاطع الطريق نظراً إلى قوله تعالى فيهم: ﴿ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ [المائدة: ٣٣] **القسم الثاني** المكمل للضروري وذلك كحد قليل المسكر وهو لا يزيل العقل وحفظ العقل حاصل بتحريم السكر فإنما حرم القليل للتتميم والتكميل لأن قليله يدعو إلى كثيره بما يورث النفس من الطرب المطلوب زيادته بزيادة سببه، إلى أن يسكر ومن حام حول الحمى، أو شك أن يقع فيه الضرب الثاني وغير الضروري، وهو ينقسم إلى حاجي وغير حاجي، **القسم الأول** الحاجي وهو أيضاً ينقسم إلى **قسمين حاجي** في نفسه ومكمل للحاجي مثال الحاجي في نفسه البيع والإجارة والقراض والمساقاة فإن المعاوضة وإن ظنت أنها ضرورية فكل واحد من هذه العقود ليس بحيث لو لم يشرع لأدى إلى فوات شيء من الضروريات الخمس، واعلم أن هذه ليست في مرتبة واحدة فإن الحاجة تشتد وتضعف وبعضها آكد من بعض وقد يكون بعضها ضرورياً في بعض الصور كالإجارة في تربية الطفل الذي لا أم له ترضعه وكشراء المطعوم والملبوس، فإنه ضروري من قبيل حفظ النفس ولذلك لم تخل عنه شريعة، وإنما أطلقنا الحاجي عليها باعتبار الأغلب مثال المكمل للحاجي كوجوب رعاية الكفاءة ومهر المثل في الولي إذا زوج الصغيرة فإن أصل المقصود من شرع النكاح وإن كان حاصلاً بدونها لكنه أشد قضاء إلى دوام النكاح وهو من مكملات مقصود النكاح، **القسم الثاني** غير الحاجي وهو ما لا حاجة إليه لكن فيه تحسين وتزيين وسلوك منهج أحسن من منهج كسلب العبد أهلية الشهادة وإن كان ذا دين وعدالة يغلبان ظن صدقه ولو جعل له أهلية الشهادة لحصل مصلحة مثل ما يحصل في الحر ولم تكن له مفسدة أصلاً لكنه سلب ذلك لنقصه عن المناصب الشريفة ليكون الجري على ما ألف من محاسن العادات أن يعتبر في المناصب المناسبة فإن السيد إذا كان له عبد ذو فضائل وآخر دونه فيها استحسن عرفاً أن يفوض العمل إليهما بحسب فضيلتهما فيجعل الأفضل للأفضل وإن كان كل منهما يمكنه القيام بما يقوم به الآخر، قال:

(مسألة المختار انخرام المناسبة بمفسدة تلزم راجحة أو مساوية لنا أن العقل قاض بأن لا مصلحة مع مفسدة مثلها قالوا: الصلاة في الدار المغصوبة يلزم مصلحة ومفسدة تساويها أو تزيد وقد صحت قلنا مفسدة الغصب ليست عن الصلاة وبالعكس ولو نشأ معاً عن الصلاة لم تصح والترجيح يختلف باختلاف المسائل ويرجح بطريق إجمالي وهو أنه لو لم يقدر رجحان المصلحة لزم التعبد بالحكم) أقول: قد اختلف في الحكم إذا ثبت لوصف مصلحي على وجه يلزم منه وجود مفسدة مساوية لمصلحة أو راجحة عليها هل تنخرم المناسبة أم لا،

والمختار انخرامها لنا أن العقل قاض بأنه لا مصلحة مع مفسدة تساويها أو تزيد عليها ومن قال لعاقل بع هذا بربح مثل ما تخسر أو أقل منه لم يقبل وعلل بأنه لا ربح حينئذ ولو فعل لعد خارجاً عن تصرفات العقلاء. قالوا: الصلاة في الدار المغصوبة تقتضي صحتها مصلحة فيها وتحريمها مفسدة فيها والمصلحة لا تزيد على المفسدة وإلا لما حرمت فيجب كون المفسدة تساويها أو تزيد عليها فلو انخرمت المناسبة بذلك لما صحت الصلاة وقد صحت، **الجواب** الكلام في مصلحة ومفسدة لشيء واحد ومفسدة الغصب لم تنشأ من الصلاة فإنه لو شغل المكان من غير أن يصلي لآثم وكذلك مصلحة الصلاة لم تنشأ من الغصب فإنه لو أدى في غير المغصوب لصحت، والدليل على أنهما لم ينشآ معاً من شيء واحد أنّا لو فرضناهما ناشئين من نفس الصلاة لوجب أن لا تصح قطعاً كما في صوم يوم العيد وذلك لتعارض الداعي إلى الأمر بها والصارف عنه مع المساواة أو رجحان الصارف والأمر عند ذلك محال انخرمت المناسبة أم لا، إذ لا نزاع في بطلان حكمها وإذ قد عرفت أن لا بد من رجحان المصلحة على المفسدة عند تعارضهما فللترجيح طرق فمنها تفصيلية تختلف باختلاف المسائل وتنشأ من خصوصياتها ومنها طريق إجمالي شامل لجميع المسائل وهو أنه لو لم يقدر رجحان المصلحة على المفسدة في محل النزاع لزم أن يكون الحكم قد ثبت فيه لا لمصلحة وهو التعبد وقد أبطلناه قال:

(والمناسب مؤثر وملائم وغريب ومرسل لأنه إما معتبر أو لا، والمعتبر بنص أو إجماع هو المؤثر والمعتبر بترتيب الحكم على وفقه فقط إن ثبت بنص أو إجماع اعتبار عينه في جنس الحكم أو بالعكس أو جنسه في جنس الحكم فهو الملائم وإلا فهو الغريب وغير المعتبر هو المرسل فإن كان غريباً أو ثبت إلغاؤه فمردود اتفاقاً وإن كان ملائماً فقد صرح الإمام والغزالي بقبوله وذكر عن مالك والشافعي والمختار رده وشرط الغزالي فيه أن تكون المصلحة ضرورية قطعية كلية) أقول: هذا هو **التقسيم الثالث** وهو بحسب اعتبار الشارع والمناسب بهذا الاعتبار أربعة **أقسام** مؤثر وملائم وغريب ومرسل، وذلك لأنه إما معتبر شرعاً أو لا، فإما المعتبر فأما أن يثبت اعتباره بنص أو بإجماع أو لا بل بترتيب الحكم على وفقه وهو ثبوت الحكم معه في المحل، فإن ثبت بنص أو إجماع فهو المؤثر وأن ثبت لا بهما بل بترتيب الحكم على وفقه فقط فذلك لا يخلوا، ما أن يثبت بنص أو إجماع اعتبار عينه في جنس الحكم أو جنسه في عين الحكم أو جنسه في جنس الحكم أولاً فإن ثبت فهو الملائم وإن لم يثبت فهو الغريب وأما غير المعتبر لا بنص وإجماع ولا بترتيب الحكم على وفقه فهو المرسل وينقسم إلى ما علم إلغاؤه وإلى ما لم يعلم إلغاؤه، **والثاني** ينقسم إلى ملائم قد علم اعتبار عينه في جنس الحكم أو جنسه في عين الحكم أو جنسه في جنس الحكم وإلى ما لم يعلم منه ذلك وهو الغريب، فإن كان غريباً أو علم إلغاؤه فمردود اتفاقاً وإن كان ملائماً فقد صرح الإمام والغزالي بقبوله وقد ذكر أنه مروي عن الشافعي ومالك، والمختار أنه مردود،

وقد شرط الغزالي في قبوله شروطاً ثلاثة أن تكون ضرورية لا حاجية، وقطعية لا ظنية، وكلية لا جزئية، أي مختصة بشخص مثاله أن يتترس الكفار الصائلون بأسارى المسلمين إذا علم أنهم إن لم يرموهم استأصلوا المسلمين المتترس بهم وغيرهم وإن رموا اندفعوا قطعاً بخلاف أهل قلعة تترسوا بمسلمين فإن فتحها ليس في محل الضرورة وكذا رمى بعض المسلمين من السفينة في البحر لنجاة بعض وكذا إذا خيف الاستئصال توهماً لا يقيناً، قال:

(فالأول كالتعليل بالصغر في حمل النكاح على المال في الولاية فإن عين الصغر معتبر في جنس حكم الولاية بالإجماع والثاني كالتعليل بعذر الحرج في حمل الحضر بالمطر على السفر في الجمع فإن جنس الحرج معتبر في عين رخصة الجمع والثالث كالتعليل بجناية القتل العمد العدوان في حمل المثقل على المحدد في القصاص فإن جنس الجناية معتبر في جنس القصاص كالأطراف وغيرها والغريب كالتعليل بالفعل المحرم لغرض فاسد في حمل البات في المرض على القاتل في الحكم بالمعارضة بنقيض المقصود حتى صار توريث المبتوتة كحرمان القاتل وكالتعليل بالإسكار في حمل النبيذ على الخمر على تقدير عدم النص بالتعليل به والمرسل الذي ثبت إلغاؤه كإيجاب شهرين ابتداء في الظهار) أقول: هذه أمثلة أقسام المناسب أما أقسام الملائم الثلاثة **فمثال الأول** وهو تأثير عين الوصف الملائم في جنس الحكم ما يقال يثبت للأب ولاية النكاح على الصغيرة كما يثبت له عليها ولاية المال بجامع الصغر فالوصف الصغر وهو أمر واحد والحكم الولاية وهو جنس يجمع ولاية النكاح وولاية المال وهما نوعان من التصرف وعين الصغر معتبر في جنس الولاية بالإجماع **مثال الثاني** وهو اعتبار جنس الوصف في عين الحكم أن يقال الجمع جائز في الحضر مع المطر قياساً على السفر بجامع الحرج فالحكم رخصة الجمع وهو واحد والوصف الحرج وهو جنس يجمع الحاصل بالسفر وهو خوف الضلال والانقطاع وبالمطر وهو التأدي به وهما نوعان مختلفان وقد اعتبر جنس الحرج في عين رخصة الجمع، **مثال الثالث** وهو اعتبار جنس الوصف في جنس الحكم أن يقال: يجب القصاص في القتل بالمثقل قياساً على القتل بالمحدد بجامع كونهما جناية عمد عدوان فالحكم مطلق القصاص وهو جنس يجمع القصاص في النفس وفي الأطراف وغيرهما من القوى والوصف جناية العمد العدوان وأنه جنس يجمع الجناية في النفس وفي الأطراف وفي المال وقد اعتبر جنس الجناية في جنس القصاص فهذه أمثلة المناسب الملائم وأما المناسب الغريب فمثاله أن يقال في البات في المرض وهو من يطلق امرأته طلاقاً بائناً في مرض موته لئلا ترثه يعارض بنقيض مقصوده فيحكم بإرثها قياساً على القاتل حيث عورض بنقيض مقصوده وهو أن يرث، فحكم بعدم إرثه والجامع بينهما كونهما فعلاً محرماً لغرض فاسد فهذا له وجه مناسبة وفي ترتب الحكم عليه تحصيل مصلحة وهو نهيهما عن الفعل الحرام لكن لم يشهد له أصل بالاعتبار بنص أو إجماع مثال آخر تقديري وذلك لأن المثال لا يراد بنفسه ولكن للتفهيم أن يقال يحرم النبيذ

قياساً على الخمر بجامع الإسكار على تقدير عدم النص بالتعليل فيه لأن الإسكار مناسب للتحريم حفظاً للعقل وعلم أن الشارع لم يعتبر عينه في جنس التحريم ولا جنسه في عين التحريم ولا جنسه في جنس التحريم فلو لم يدل النص وهو قوله كل مسكر حرام بالإيماء على اعتبار عينه في عينه لكان غريباً وأما الذي ثبت إلغاؤه فكإيجاب صيام شهرين متتابعين ابتداء قبل العجز عن الإعتاق في كفارة الطهارة بالنسبة إلى من يسهل عليه الإعتاق دون الصيام فإنه مناسب تحصيلاً لمقصود الزجر لكن علم عدم اعتبار الشارع له فلا يجوز وقد روي أن بعض العلماء قال لبعض الملوك وقد جامع في نهار رمضان صم شهرين متتابعين فأنكر عليه فقال لو أمرته بإعتاق رقبة لسهل عليه بذل ماله في شهوة فرجه فلم يرتدع واعلم أن المؤثر إذا لم يعتبر جنسه في جنس الحكم كالإسكار في الحرمة فقد شذ أبو زيد منفرداً بعدم اعتباره ويفنده. أما إذا علمنا من أحد أنه إذا شتم شتم ثم شتمه زيد غلب على ظننا أنه يشتمه ولو لم نعلم أنه يقابل الإساءة بالإساءة في موضع آخر حتى لو ضرب لضرب ولا شك أنّا إذا علمنا ذلك في صور أخر من جنسه كان الظن أقوى لكنه ليس شرطاً في حصول أصل الظن، قال:

(وتثبت عليه الشبه بجميع المسالك وفي إثباته بتخريج المناط نظر ومن ثم قيل هو الذي لا تثبت مناسبته إلا بدليل منفصل ومنهم من قال ما يوهم المناسبة ويتميز عن الطردي بأن وجوده كالعدم وعن المناسب الذاتي لأن مناسبته عقلية وإن لم يرد شرع كالإسكار في التحريم مثاله طهارة تراد للصلاة فيتعين الماء كطهارة الحدث فالمناسبة غير ظاهرة واعتبارها في مس المصحف والصلاة يوهم قول الراد له، إما أن يكون مناسباً أولاً والأول مجمع عليه فليس به والثاني طرد فيلغى أجيب مناسب والمجمع عليه المناسب لذاته أو لا واحد منهما) أقول: قد عد من مسالك العلية الشبه وحقيقة الشبه أن الصوف إما أن يعلم مناسبته بالنظر إليه أولاً **والأول** المناسب **والثاني** إما أن يكون مما اعتبره الشارع في بعض الأحكام والتفت إليه أولاً والأول الشبه والثاني الطرد، وعلية الشبه تثبت بجميع المسالك من الإجماع والنص والسبر وهل تثبت بمجرد المناسبة هو تخريج المناط فيه نظر إذ يخرجه إلى المناسبة ومن أجل أنه لا تثبت بمجرد المناسبة قيل في تعريف الشبه تارة هو الذي لا تثبت مناسبته إلا بدليل منفصل وقيل تارة هو ما يوهم المناسبة وليس بمناسب وهو يشبه الطردي من حيث إنه غير مناسب ويشبه المناسب من حيث التفات الشرع إليه ويتميز عن الطردي بأن الطردي وجوده كالعدم كما يقال الخل لا يبني عليه القنطرة أو لا يصار منه السمك فلا يزيل الخبث كالمرق فإن ذلك مما ألغاه الشارع قطعاً بخلاف الذكورة والأنوثة فإنه اعتبر في بعض الأحكام ويتميز عن المناسب الذاتي بأن المناسب مناسبة عقلية وإن لم يرد الشرع كالإسكار للتحريم فإن كونه مزيلاً للعقل الضروري للإنسان وكونه مناسباً للمنع منه مما لا يحتاج في العلم به إلى ورود الشرع، مثال الشبه أن يقال في إزالة الخبث هي طهارة تراد للصلاة فيتعين الماء كطهارة

الحدث فإن المناسبة بين كونها طهارة تراد للصلاة وبين تعين الماء غير ظاهرة لكن إذا اجتمعت أوصاف منها ما اعتبره الشارع ومنها ما لم يعتبره كان إلغاء ما لم يعتبره وخلوه عن المصلحة بخلاف ما اعتبره أقرب فيتوهم أنه مناسب وأن ثم مصلحة وقد اعتبرها حيث اعتبرها لذلك فاعتبار الشارع للطهارة بالماء وهو الوضوء في مس المصحف وفي الصلاة وفي الطواف يوهم مناسبته فيصدق عليه حد الشبه هذا، وقد احتج الراد للشبه بأنه إما أن يكون مناسباً أو لا يكون **والأول** مجمع على قوله **والثاني** هو الوصف الطردي وهو مجمع على رده فشيء منهما لا يكون شبهاً لأن الشبه مختلف فيه إجماعاً، **الجواب** نختار أنه مناسب قولك فيكون مجمعاً على قبوله قلنا: متى إذا كان مناسباً لذاته أو أعم والأول مسلم والثاني ممنوع فإن الإجماع ما انعقد إلا في المناسب بالذات فإنه الذي يعني المناسب عند إطلاقه، سلمنا أنه ليس بمناسب قولك فيكون طرداً **قلنا** لا نسلم بل لا يكون مناسباً ولا طرداً بل واسطة بينهما يتميز عن كل بما ذكرنا واعلم أن الشبه يقال لمعنى آخر وهو الوصف المجامع الآخر إذا تردد به الفرع بين أصلين فالأشبه منهما هو الشبه كالنفسية والمالية في العبد المقتول فإنه تردد بهما بين الحر والفرس وهو بالحر أشبه إذ مشاركته له في الأوصاف والأحكام أكثر، **وحاصله** تعارض مناسبين رجح أحدهما وليس من الشبه المقصود في شيء أوردناه لنأمن من الغلط الناشيء من الاشتراك، قال:

(الطرد والعكس ثالثها لا يفيد بمجرده قطعاً ولا ظناً، لنا: أن الوصف المتصف بذلك إذا خلا عن السبر أو عن أن الأصل عدم غيره أو غير ذلك جاز أن يكون ملازماً للعلة كرائحة المسكر فلا قطع ولا ظن واستدل الغزالي بأن إطراد سلامته من النقص وسلامته من مفسد واحد لا توجب انتفاء كل مفسد ولو سلم فلا صحة إلا بمصحح والعكس ليس شرطاً فيها فلا يؤثر وأجيب قد يكون للاجتماع تأثير كإجزاء العلة واستدل بأن الدوران في المتضايفين ولا علة وأجيب انتفت بدليل خاص مانع قالوا إذا حصل الدوران ولا مانع من العلة حصل العلم أو الظن عادة كما لو دعي إنسان باسم فغضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك علم أنه سبب الغضب حتى أن الأطفال يعلمون ذلك، قلنا: لولا ظهور انتفاء غير ذلك ببحث أو بأنه الأصل لم يظن وهو طريق مستقل ويقوى بذلك) أقول: الطرد[1] والعكس[2] هو أن يكون الوصف

---

(١) الطرد: وجود الحكم لوجود العلة، وطرد العلة هو جريانها في الحُكم على موافقة الأصول، ومتى سَلِمَتْ على الأصول، وأمكن كونها علة، دل جريانها على موافقة الأصول على صحتها، والطرد بهَذا الشرط دلالة صحة الشرع. بيانُه: أنه لا شيء يُدَّعَى به فسَاد القياس إلا وكان ذلك إبانة لمخالفيه لبعض الأصول، من كتاب، أو سنة، أو وجودها في أصل آخر. [الكافية: ٦٥].

(٢) حقيقة العكس: هو وجود العلة بوجود الحكم، على عكس الطرد، فإنه وجود الحكم بوجود العلة، وفقد الانعكاس: وجود حكم علة في موضع مع فقد العلة بعلة أخرى، أو بأمر ليس بعلة. [المرجع السابق، ص٦٦].

بحيث يوجد الحكم بوجوده ويعدم بعدمه وهو المسمى بالدوران وقد اختلف في إفادته العلية أي دلالته عليها على مذاهب: **أولها** وعليه الأكثر يفيد بمجرده ظناً، **ثانيها** يفيد قطعاً، **ثالثها** وهو المختار ولا يفيد قطعاً ولا ظناً، **لنا** الوصف المتصف بالطرد والعكس إنما يكون مجرداً إذا خلا عن السبر وهو أخذ غيره معه وإبطاله وعن أن الأصل عدم غيره من غير الالتفات إلى غير منفى معه أو غير ذلك من مناسبة أو شبه ولا شك أنه إذا خلا عن هذه الأشياء فكما يجوز كونه علة يجوز كونه ملازماً للعلة كالرائحة المخصوصة الملازمة للسكر فإنها تنعدم في العصير قبل الإسكار وتوجد معه وتزول بزواله ومع ذلك فليست بعلة قطعاً ومع قيام هذا الاحتمال فلا يحصل القطع بالعلية ولا ظنها ويكون الحكم بعليته تحكماً محضاً اللهم إلا بالالتفات إلى نفي وصف غيره بالأصل أو بالسبر فيخرج عن المبحث وقد يقال إن أردت بالجواز تساوي الطرفين منع وأن ردت به عدم الامتناع لم يناف الظن وقد استدل الغزالي رحمه الله على أنه لا يفيد العلية بأن المقتضى لعلية الوصف حينئذ أما الاطراد وحده أو هو بقيد الانعكاس وكلاهما باطل، **أما الأول** فلأن الاطراد حاصله أنه لا يوجد في صورة بدون الحكم ووجوده بدون الحكم هو النقض فيكون الاطراد هو السلامة عن النقض والنقض أحد مفسدات العلة والسلامة عن مفسد واحد لا توجب انتفاء كل مفسد ولا ينتفي الفساد إلا به سلمنا لكن انتفاء كل مفسد لا يكفي في الصحة فلا بد من مقتضى للصحة من علة وذلك لأن عدم المانع وحده لا يصلح علة مقتضية فلا يكون كافياً في تصحيح العلية وجعله صالحاً للتعليل به وهو المطلوب، وأما **الثاني** فلأن الانعكاس لو كان شرطاً في صحة العلية لكان شرطاً في العلية وقد علمت فيما مر أنه ليس بشرط، **الجواب** لا نسلم أن المقتضى أما الاطراد وحده أو هو بقيد الانعكاس ولم لا يجوز أن يكون للهيئة الاجتماعية منهما أثر كما في أجزاء العلة المركبة فإن كل واحد لا يصلح علة ويحصل من اجتماعها مجموع هو العلة، وقد استدل عليه بأن الدوران ثابت في المتضايفين ولا علية ولو اقتضى العلية لثبتت مع ثبوته، **الجواب** منع الملازمة لأن دلالته ظنية فيجوز التخلف بدليل خاص لمانع يمنع عنه وذلك لا يقدح في الدلالة الظنية غايته أن قاطعاً عارض ظنياً فبطل أثره فيعمل به في غير ذلك الموضع. قالوا: إذا وجد الدوران ولا مانع من العلية من معية كما في المتضايفين، أو تأخر كما في المعلول أو غيرهما كما في الشرط المساوي حصل العلم بالعلية أو الظن بها وذلك مما تقضي به العادة ويحققه أنه إذا دعي الإنسان باسم مغضب فغضب، ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك مرة بعد أخرى علم بالضرورة أنه سبب الغضب حتى أن من لا يتأتى منه النظر كالأطفال يعلمون ذلك ويتبعونه في الدروب يقصدون إغضابه فيدعونه به ولولا أنه ضروري لما علموه **الجواب** محل النزاع ليس هو حصول العلم به بل حصول العلم بمجرده وذلك فيما ذكرتم من المثال ممنوع إذ لولا انتفاء ظهور غير ذلك، أما بأنه بحث عنه فلم يوجد وأما بأن الأصل عدمه لما ظن، وتحقيقه أن كل واحد مما ذكرنا طريق مستقل لكونه يفيد ظناً

ضعيفاً فإذا انضم إليه الدوران قوي الظن، وأما العلم فكلا والظن بمجرده ممنوع لا قوياً ولا ضعيفاً ولا يلزم من إفادة الشيء تقوية الظن الحاصل بغيره إفادته للظن بمجرده، وقد يقال بأن هذا إنكار للضروري وقدح في جميع التجربيات فإن الأطفال يقطعون به من غير استدلال بما ذكرتم، قال:

(والقياس جلي[1] وخفي[2]، فالجلي ما قطع بنفي الفارق فيه كالأمة والعبد في العتق وينقسم إلى قياس علة وقياس دلالة وقياس في معنى الأصل فالأول ما صرح فيه بالعلة والثاني ما يجمع فيه بما يلازمها كما لو جمع بأحد موجبي العلة في الأصل الملازمة الآخر له كقياس قطع الجماعة بالواحد على قتلها بالواحد بواسطة الاشتراك في وجوب الدية عليهم والثالث الجمع بنفي الفارق) أقول: القياس تلحقه القسمة باعتبارين باعتبار القوة وباعتبار العلة، **الأول** باعتبار القوة وهو إما جلي أو خفي فالجلي ما علم فيه نفي الفارق بين الأصل والفرع قطعاً مثاله قياس الأمة على العبد في أحكام العتق كالتقويم على معتق الشقص فإنا نعلم قطعاً أن الذكورة والأنوثة فيها مما لم يعتبره الشارع وأن لا فارق إلا ذلك، والخفي بخلافه وهو ما يكون نفي الفارق فيه مظنوناً كقياس النبيذ على الخمر في الحرمة إذ لا يمتنع أن تكون خصوصية الخمر معتبرة ولذلك اختلف فيه، **الثاني** باعتبار العلة وهو قياس علة وقياس دلالة وقياس في معنى الأصل فالأول وهو قياس العلة ما صرح فيه بالعلة كما يقال في النبيذ مسكر فيحرم كالخمر الثاني وهو قياس الدلالة أن لا يذكر فيه العلة بل وصف ملازم لها كما لو علل في قياس النبيذ على الخمر برائحته المشتدة، **وحاصله** إثبات حكم في الفرع هو حكم آخر وهو الرائحة توجبهما علة واحدة في الأصل فيقال يثبت هذا الحكم في الفرع لثبوت الآخر فيه وهو ملازم له فيكون قد جمع بأحد موجبي العلة في الأصل لوجوده في الفرع بين الأصل والفرع في الموجب الآخر الملازمة الآخر له ويرجع إلى الاستدلال بأحد الموجبين على العلة وبالعلة على الموجب الآخر لكن يكتفي بذكر موجب العلة عن التصريح بها مثاله أن يقال يقطع الجماعة بالواحد إذا اشتركوا في قطع يده كما يقتل الجماعة بالواحد إذا اشتركوا في قتله والجامع وجوب الدية عليهما في الصورتين وذلك أن الدية والقصاص موجبان للجناية لحكمة الزجر في الأصل وقد وجد في القطع أحدهما وهو الدية فيوجب الآخر وهو القصاص عليهم لأنهما متلازمان نظراً إلى اتحاد علتهما وحكمتهما، **الثالث** وهو القياس في معنى الأصل أن يجمع بنفي الفارق ويسمى تنقيح المناط مثاله قصة الأعرابي بنفي

---

(١) القياس الجَلي: هو ما كانت العلة المشتركة فيه وجودها في الفرع أقوى من وجودها في الأصل أو وجودها في الفرع مساوياً لوجودها في الأصل. [أصول الفقه للبرديسي: ٢٥٥].

(٢) القياس الخفي: هو ما أخذت علته بالتأثير والاستنباط، مثل علة تحريم الخمر لأن فيه شدة مطربة، فهذه العلة مؤثرة لأنها إذا وجدت وجد الحكم، وإذا زالت زال الحكم، ولو قدرنا أنها تعود لعاد الحكم. [التمهيد للكلوزاني، ج١، ص٢٧].

كونه أعرابياً فيلحق به الزنجي والهندي وينفي كون المحل أهلاً فيوجب الكفارة في الزنا وبنفي كونه رمضان تلك السنة فيلحق به الرمضانات الأخر وكذلك إذا نفي الحنفي كون الإفساد بالوقاع فيلحق به المفسد بالأكل عمداً، قال:

(مسألة يجوز التعبد بالقياس خلافاً للشيعة والنظام وبعض المعتزلة، وقال القفال وأبو الحسين: يجب عقلاً لنا القطع بالجواز وأنه لو لم يجز لما وقع وسيأتي، قالوا: العقل يمنع مما لا يؤمن فيه الخطأ ورد بأن منعه هنا ليس إحالة ولو سلم فإذا ظن الصواب لا يمنع قالوا: قد علم الأمر بمخالفة الظن كالشاهد الواحد والعبيد ورضيعة في عشر أجنبيات، قلنا: بل قد علم خلافه كخبر الواحد وظاهر الكتاب والشهادات وغيرها وإنما منع لمانع خاص) أقول: التعبد بالقياس هو أن يوجب الشارع العمل بموجبه وهو إما يكون ممتنعاً عقلاً أو جائزاً أو واجباً، وقد قال بكل واحد منها قائل فعندنا يجوز وعند الشيعة والنظام وبعض المعتزلة يمتنع، وعند القفال وأبي الحسين يجب، **لنا** القطع بالجواز لأنه لو فرض أن يقول الشارع إذا وجدت مشاركة فرع الأصل في علة حكمه فأثبت فيه حكمه واعمل به أيها المجتهد لم يلزم منه محال لا لنفسه ولا لغيره وأيضاً لو لم يجز لم يقع وقد وقع كما سيأتي، قالوا **أولاً** القياس طريق لا يؤمن فيه الخطأ وهو بين ولا شك أن العقل مانع من سلوك طريق لا يؤمن فيه الخطأ ولا نعني بعدم جوازه عقلاً إلا ذلك، **الجواب** لا نسلم أن منع العقل مما لا يؤمن فيه الغلط إحالة له وإيجاب لنفيه بل معناه أنه مرجح للترك عليه والمدعي هو الإحالة فهو نصب دليل لا في محل النزاع ثم إن مثله لا يمتنع التعبد به شرعاً ولو سلم أن منعه عنه إحالة لذلك في الجملة فلا نسلم أن منعه ثابت في جميع الصور فإنه مختص بما لا يغلب فيه جانب الصواب وأما إذا ظن الصواب وكان الخطأ مرجوحاً فلا يمنع فإن المظان الأكثرية لا تترك بالاحتمالات الأقلية وإلا لتعطلت الأسباب الدنيوية والأخروية إذ ما من سبب من الأسباب إلا ويجري فيه ذلك ويجوز تخلف الأثر عنه والتضرر به فإن الثاني لا بزرع بيقين أن يأخذ الريع والتاجر لا يسافر وهو جازم بأن يربح والمتعلم لا يتعب في تعلمه وهو يقطع بأنه يعلم ويثمر علمه ما يتعلم له إلى غير ذلك بل العقل يوجب العمل عند ظن الصواب وإن أمكن الخطأ تحصيلاً لمصالح لا تحصل إلا به على ما لا يخفى في تتبع موارد الشرع ومن طلب الجزم في التكاليف عطل أكثرها، قالوا **ثانياً**: لا يجوز العقل ورود الشرع بالعمل بالظن لما قد علم منه أنه ورد بمخالفة الظن وكيف الجمع بين إيجاب الموافقة والمخالفة، ويبين ذلك ثلاثة أمثلة **الأول** الحكم بالشاهد الواحد وإن أفاد الظن القوي لكونه صديقاً أو للقرائن، **والثاني** شهادة العبيد وإن كثروا وعلم أنهم دينون عدول في الغاية من التقوى حتى يقوى الظن بشهادتهم، **الثالث** رضيعة في عشر أجنبيات فإن كل واحدة على التعيين يظن كونها غير الرضيعة لتحققه على تسع تقادير ولا يتحقق خلافه إلا على تقدير واحد ومع ذلك فأمرنا بمخالفة الظن فحرم التزوج بها **الجواب** لا نسلم أنه علم وروده بمخالفة الظن بل المعلوم خلافه وهو وروده بمتابعة الظن كما في خبر الواحد وفي ظاهر الكتاب وفي

الشهادات المختلفة المراتب من شهادة أربعة ورجلين ورجل وامرأتين ورجل وغيرها كظاهر السنة واعتبار القيم وأخبار النساء في الحيض والطهر في غشيانهن وما ذكرتموه إنما منع فيه عن اتباع الظن لمانع خاص، **وتحقيقه** أن مراتب الظنون وحصولها بأسبابها بحسب الوقائع وما يمكن تحصيله من مراتبه في القضايا وما لا يمكن اعتباره بحسب إمكان الأقوى وعدمه أو غير ذلك مما يختلف اختلافاً عظيماً وكانت خفية غير منضبطة بنفسها فنيطت بمظان ظاهرة منضبطة فكان ما ذكره نقضاً لمجرد الحكمة الذي سميناه كسراً وقد علمت أنه لا يضر، قال:

(النظام إذا ثبت ورود الشرع بالفرق بين المتماثلات كإيجاب الغسل وغيره بالمني دون البول وغسل بول الصبية ونضح بول الصبي وقطع سارق القليل دون غاصب الكثير والجلد بنسبة الزنا دون نسبة الكفر والقتل بشاهدين دون الزنا وكعدتي الموت والطلاق والجمع بين المختلفات كقتل الصيد عمداً أو خطأ والردة والزنا والقاتل والوطىء في الصوم والمظاهر في الكفارة استحال تعبده بالقياس ورد بأن ذلك لا يمنع الجواز لجواز انتفاء صلاحية ما توهم جامعاً أو وجود المعارض في الأصل أو في الفرع ولاشتراك المختلفات في معنى جامع أو لاختصاص كل بعلة لحكم خلافه. قالوا: يفضي إلى الاختلاف فيرده لقوله ولو كان من عند غير الله ورد بالعمل بالظواهر وبأن المراد التناقض أو ما يخل بالبلاغة فأما الأحكام فمقطوع بالاختلاف، فبها قالوا إن كان كل مجتهد مصيباً فيكون الشيء ونقيضه حقاً وهو محال وإن كان المصيب واحداً فتصويب أحد الظنين مع الاستواء محال ورد بالظواهر وبأن النقيضين شرطهما الاتحاد وبأن تصويب أحد الظنين لا بعينه جائز قالوا: إن كان القياس كالنفي الأصلي فمستغنى عنه وإن كان مخالفاً فالظن لا يعارض اليقين ورد بالظواهر وبجواز مخالفة النفي الأصلي بالظن، قالوا: حكم الله يستلزم خبره عنه ويستحيل بغير التوقيف قلنا: القياس نوع من التوقيف، قالوا: يتناقض عند تعارض علتين ورد بالظواهر وبأنه إن كان واحد أرجح فإن تعذر وقف على قول وتخير عند الشافعي وأحمد وإن تعذر فواضح الموجب النص لا يفي بالأحكام فقضى العقل بالوجوب ورد بأن العمومات يجوز أن تنفى مثل كل مسكر حرام)
أقول: قالوا **ثالثاً** وهو مما اختص النظام من الأدلة باختراعه قال: قد ثبت من الشارع الفرق بين المتماثلات والجمع بين المختلفات وإذا ثبت ذلك استحال تعبده بالقياس أما الفرق بين المتماثلات فمنه إيجاب الغسل وغيره من منع قراءة القرآن ومسه ومكث المسجد بخروج المني دون البول مع تماثلهما في الاستقذار والفضلة ومنه إيجاب الغسل من بول الصبية دون الصبي إذ اكتفى فيه بالنضح ومنه قطع سارق القليل دون غاصب الكثير، ومنه إيجاب الجلد بنسبة الزنا إلى الشخص دون نسبة القتل والكفر إليه ومنه ثبوت القتل بشاهدين دون الزنا، ومنه الفرق بين عدتي الطلاق والوفاة فالأولى ثلاثة أشهر والثانية أربعة أشهر وعشر وأما الجمع بين المختلفات فمنه التسوية بين قتل الصيد عمداً أو خطأ في الفداء في الإحرام ومنه التسوية بين الزنا والردة في القتل ومنه تسوية القاتل خطأ والواطىء في الصوم والمظاهر عن امرأته في إيجاب الكفارة عليهم وأما أنه إذا ثبت ذلك استحال تعبده بالقياس فلأن معنى

القياس وحقيقته ضد ذلك وهو الجمع بين المتماثلات والفرق بين المختلفات **الجواب** بمنع الثانية فإن ذلك لا يمنع جواز التعبد بالقياس أما الفرق بين المتماثلات فإن المتماثلات إنما يجب اشتراكها في الحكم إذا كان ما به الاشتراك يصلح علة للحكم ليصلح جامعاً ولا يكون له معارض في الأصل هو المقتضى للحكم دون هذا ولا معارض في الفرع أقوى يقتضي خلاف ذلك الحكم وشيء من ذلك غير معلوم فيما ذكرتم من الصور لجواز عدم صلاحية ما توهمتموه جامعاً لكونه جامعاً أو وجوداً لمعارض له أما في الأصل أو في الفرع، وأما الجمع بين المختلفات فلجواز اشتراك المختلفات في معنى جامع هو العلة للحكم في الكل فإن المختلفات لا يمتنع اشتراكها في صفات ثبوتية وأحكام، وأيضاً فيجوز اختصاص كل بعلة تقتضي حكم المخالف الآخر فإن العلل المختلفة لا يمتنع أن توجب في المحال المختلفة حكماً واحداً، قالوا: **رابعاً** القياس يفضي إلى الاختلاف وكل ما يفضي إلى الاختلاف مردود أما الأولى فلاختلاف الأصول والقرائح والأنظار وكما هو الواقع في الواقع، وأما الثانية فلقوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾ [النساء: ٨٢] ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً في معرض المدح بعدم الاختلاف الموجب للرد ودل على أن ما من عند الله لا يوجد فيه اختلاف فما يوجد فيه اختلاف لا يكون من عند الله فحكم القياس للاختلاف الكثير فيه لا يكون من عند الله وكل حكم لا يكون من عند الله فهو مردود إجماعاً وفي الآية أيضاً إشارة إلى المقدمة الأولى، **الجواب** أن الاختلاف المنفى في الآية عما من عند الله إنما هو التناقض والاضطراب في النظم المخل بالبلاغة التي لأجلها وقع التحدي والإلزام بكونه من عند الله لا الاختلاف في الأحكام الشرعية فإنه واقع قطعاً ولا يمكن إنكاره، قالوا **خامساً** لو جاز الاجتهاد بالقياس فإما أن يكون كل مجتهد مصيباً أو يكون المصيب واحداً لا جائز أن يكون كل مجتهد مصيباً لأن حكم أحدهما نقيض حكم الآخر فيلزم أن يكون الشيء ونقيضه حقاً معاً وأنه محال، ولا جائز أن يكون المصيب واحداً لأن تصويب أحد الظنين مع استوائهما تحكم محض وأنه غير جائز شرعاً **الجواب أولاً** النقض بسائر الظواهر إذ هو الاجتهاد لا يختص بالقياس، **وثانياً** بأنّا نختار أن كل مجتهد مصيب، قولك فيكون الشيء ونقيضه حقاً معاً، قلنا: ممنوع، فإن النقيضين شرطهما الاتحاد في الأمور التي عدت في موضعها ولم يوجد ههنا لأن مجتهد حكمه ثابت بالنسبة إليه وإلى مقلديه دون غيرهم، **وثالثاً** بأنّا نختار أن المصيب واحد، قولك: إنه تحكم، قلنا ممنوع وإنما يلزم لو صوبنا ظناً معيناً وخطأنا ظناً معيناً. وأما إذا قلنا: أحد الظنين لا بعينه ولا ندري أيهما هو كان جائزاً ولا تحكم فيه، قالوا **سادساً** حكم الله في الواقعة المعينة بالوجوب أو بالحرمة من الممكنات فلا يعلم بدليل العقل بل بدليل السمع ولا طريق إليه إلا بإخباره للمبلغ وذلك بغير التوقيف على خبره منه محال لأنه تكليف الغافل وإذا حصل التوقيف فلا معنى للقياس، **الجواب** إنما يكون ذلك إذا لم يكن القياس نوعاً من التوقيف بأن شرعه الله ونصبه للحكم وتعبد المكلفين باتباعه وهو أول المسألة، قالوا **سابعاً** القياس يفضي إلى

التناقض الباطل فيكون باطلاً بيانه أنه لا بعد في أن تتعارض علتان تقتضي كل نقيض حكم الآخر وحينئذ يجب اعتبارهما وإثبات حكمهما لأنه المفروض فيلزم التناقض **الجواب** هذا الفرض إما في قائس واحد أو في المتعدد فإن كان القائس واحداً رجح بطريق من طرق الترجيح وسيأتي فإن لم يقدر فإما أن يتوقف فلا يعمل بهما كان لا دليل لأن شرط ثبوت حكمه عدم المعارض المقاوم وبه قال كثير من الفقهاء، وأما أن يخير فيعمل بأيهما شاء وهو قول الشافعي وأحمد وإن تعدد فعدم التناقض واضح مما مراد يعمل كل بقياسه فلا يتحد متعلقاهما هذه دلائل المانع للقياس وأما الموجب عقلاً فقال: الأحكام لا نهاية لها والنص لا يفي بها فيقضي العقل بوجوب التعبد بالقياس لئلا تخلو الوقائع عن الأحكام، **الجواب** بعد تسليم وجوب أن يكون لكل واقعة حكم هو أن الذي لا يتناهى الجزئيات لا الأجناس ويجوز التنصيص على الأجناس كلها بعمومات تتناول جزئياتها حتى تفي بالأحكام كلها، مثل: كل مسكر حرام وكل مطعوم ربوي وكل ذي ناب حرام إلى غير ذلك، قال:

(مسألة القائلون بالجواز قائلون بالوقوع إلا داود وابنه والقاشاني والنهرواني والأكثر بدليل السمع والأكثر قطعي خلافاً لأبي الحسين لنا ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة العمل به عند عدم النص وإن كانت التفاصيل آحاد والعادة تقضي تارة بأن مثل ذلك لا يكون إلا بقاطع وأيضاً نكرر وشاع ولم ينكر والعادة تقضي بأن السكوت في مثله وفاق فمن ذلك رجوعهم إلى أبي بكر في قتال بني حنيفة على الزكاة ومن ذلك قول بعض الأنصار في أم الأب: تركت التي لو كانت هي الميتة ورث الجميع، فشرك بينهما. وتوريث عمر المبتوتة بالرأي وقول علي لعمر لما شك في قتل الجماعة بالواحد: أرأيت لو اشترك نفر في سرقة ومن ذلك إلحاق بعضهم الحد بالأخ وبعضهم بالأب وذلك كثير، فإن قيل أخبار آحاد في قطعي سلمنا لكن يجوز أن يكون عملهم بغيرها سلمنا لكنهم بعض الصحابة سلمنا أن ذلك من غير نكير دليل ولا نسلم نفي الإنكار سلمنا لكنه لا يدل على الموافقة سلمنا لكنها أقيسة مخصوصة والجواب عن الأول أنها متواترة في المعنى كشجاعة علي رضي الله عنه وعن الثاني القطع من سياقها بأن العمل بها وعن الثالث شياعه وتكريره قاطع عادة بالموافقة وعن الرابع أن العادة تقضي بنقل مثله وعن الخامس ما سبق في الثالث وعن السادس القطع بأن العمل لظهورها لا لخصوصها كالظواهر) أقول: القائلون بجواز التعبد بالقياس كلهم قائلون بوقوع التعبد به إلا داود الظاهري والقاشاني[1] والنهرواني[2] والقائلون بالوقوع اختلفوا في ثبوته

---

(١) القاشاني: محمد بن محمد بن يوسف القاشاني، المروزي، الحسيني (أبو النصر فقيه إخباري). من تصانيفه: أخبار العلماء.

(٢) النهرواني: إبراهيم بن دينار بن أحمد بن الحسين بن حامد بن إبراهيم النهرواني الفقيه الحنبلي، الفرضي، الحكيم. ولد عام (٤٨٠هـ) صنف تصانيف في المذهب والفرائض وشرح الهداية وكتب منه تسع مجلدات. توفي عام (٥٥٦هـ).

بدليل السمع أو بدليل العقل فالأكثر على أنه بدليل السمع ثم اختلف هؤلاء في أن دليله من السمع قطعي أو ظني فالأكثر على أنه قطعي خلافاً لأبي الحسين فإنه عنده ظني، **لنا** أنه ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة أنهم عملوا بالقياس عند عدم النص والعادة تقضي أن إجماع مثلهم في مثله لا يكون إلا عن قاطع فيوجد قاطع على حجيته قطعاً وما كان كذلك فهو حجة قطعاً فالقياس حجة قطعاً، فإن قيل لا نسلم التواتر في عملهم لأن جميع ما يذكرونه أخبار آحاد قلنا: لقدر المشترك وهو أن الصحابة كانوا يعملون بالقياس قد تواتر وإن كانت التفاصيل آحاد وبذلك يتم مقصودنا، **ولنا** أيضاً أن عملهم بالقياس تكرر وشاع ولم ينكره عليهم أحد والعادة تقضي بأن السكوت في مثله من الأصول العامة الدائمة الأثر وفاق ووفاقهم حجة قاطعة ولنعد تفصيلاً لما أجملناه في الدليلين عدة صور مما عمل الصحابة فيه بالقياس فمن ذلك رجوع الصحابة إلى أبي بكر رضي الله عنه في قتال بني حنيفة على أخذ الزكاة ماذا يرى فيه بالاجتهاد ولو كانوا مختلفين فيه فمنهم من يرى المسالمة لقرب موت رسول الله ﷺ وانكسار في المسلمين حصل بسببه ومنهم من يرى القتال كعلي ترك الصلاة لئلا يحس منهم بالضعف والانكسار فيطمع فيهم وكان ممن يرى القتال أبو بكر فتبعوا اجتهاده، قال الآمدي: فقاسوا خليفة رسول الله على رسول الله ﷺ في وجوب أخذ الزكاة لأرباب المصارف، ومن ذلك أن أبا بكر ورث أم الأم دون أم الأب فقال له بعض الأنصار: تركت التي لو كانت هي الميتة ورث جميع ما ترك لأن ابن الابن عصبة، وابن البنت لا يرث **وحاصله** أن هذه أقرب فهي أحق بالإرث فرجع إلى التشريك بينهما في السدس، ومن ذلك أن عمر ورَّث المبتوتة بالرأي وهي المطلقة ثلاثاً في مرض الموت ومن ذلك أن عمر شك في قتل الجماعة بالواحد فقال له علي رضي الله عنه: أرأيت لو اشترك نفر في سرقة أكنت تقطعهم؟ فقال: نعم، فقال: فكذا ههنا فرجع إلى قول علي وحكم بالقتل، ومن ذلك ميراث الجد فبعضهم يلحقه بالأخ فيشركهما في الإرث وبعضهم يلحقه بالأب فيحجب الأخ به وذلك كثير لا يحصى كثرة ولسنا ههنا لإحصائها بل للتفهيم والتعليم ويكفينا هذا القدر والأمر إلى المطولات وكتب السير فإن قيل الدليل فاسد الوضع فإن هذه المسألة قطعية فلا بد فيها من دليل قطعي وما ذكرتموه أخبار آحاد لو صحت فغايتها الظن سلمنا صحة وضعها لكن لا نسلم دلالتها فإنها لا تدل على العمل القياسات المذكورة، ولعل العمل فيما ذكرتم من الصور بغيرها وكان الاجتهاد في دلالات النصوص لخفائها كحمل المطلق على المقيد والعام على الخاص وإثبات المفهوم ودلالة الإيماء وتنقيح المناط ونحوهما مما يتعلق بالأدلة النصية سلمنا دلالتها على عملهم لكن لا نسلم دلالة عملهم على وجوب العمل لأن العاملين به بعض الصحابة فلا يكون فعلهم دليلاً سلمنا أن فعلهم دليل ولكن ذلك إذا لم يكن نكير ولا نسلم نفي الإنكار غايته عدم الوجدان ولا يدل على عدم الوجود، سلمنا عدم الإنكار ظاهراً لكنه لا يدل على الموافقة إذ لعلهم أنكروا باطناً ولم يظهروا لما مر في الإجماع

السكوتي من الأسباب الداعية إلى السكوت سلمنا دلالة عملهم بها على كونها حجة لكنها أقيسة مخصوصة فمن أين يلزم مدعاكم وهو وجوب العمل بكل قياس ولا سبيل إلى التعميم إلا القياس وفيه المصادرة على المطلوب، **الجواب** عن **الأول** وهو قولهم آحاد في قطعي أنها وإن كانت آحاداً فبينها قدر مشترك وهو العمل بالقياس وذلك متواتر وأنه يكفينا ولا يضر عدم متواتر كل واحد كما في شجاعة علي وكأنما خصه بالذكر إلزاماً للشيعة ولو ذكر سخاوة حاتم وشجاعة عنترة فربما منعوه عناداً ولجاجاً وعن **الثاني** وهو قولهم لعل عملهم بغيرها أنّا نعلم من سياقها قطعاً أن العمل بها كما في سائر التجريبات وعن **الثالث** وهو قولهم هم بعض الصحابة أن ذلك لا يقدح في الاتفاق فإنه إذا تكرر وشاع ولم ينكر عليهم أحد فالعادة تقضي بالموافقة فليس استدلالاً بعملهم ولكن بعملهم وسكوت الآخرين مع التكرر والشيوع في قضية معينة يدل بطريق عادي على الاتفاق، وعن **الرابع** وهو منع عدم الإنكار أنه لو أنكر لنقل عادة لأنه مما تتوفر الدواعي على نقله لكونه أصلاً مما تعم به البلوى فإن قيل فقد نقل ذم الرأي عن عثمان وعلي رضي الله عنهما وابن عمر وابن مسعود قلنا ذلك للرأي في مقابلة النص أو الذي يعدم فيه شرط فإن عدم الذم في الصور الغير المحصورة مقطوع به، وعن **الخامس** وهو قولهم عدم الإنكار لا يدل على الوفاق ما سبق في الجواب عن الثالث وهو أن استدلالنا بعدم الإنكار مع الشيوع والتكرار وأنه يدل وعن **السادس** وهو قولهم إنها أقيسة مخصوصة أن العلم القطعي حاصل بأن العمل بها كان لظهورها لا لخصوصها كسائر الظواهر التي عملوا بها من الكتاب والسنة فإنه وإن كان الاحتمال منقدحاً في عملهم بخصوصياتها فإنّا نعلم قطعاً أن العمل بها لظهورها ولأنهم كانوا يوجبون العمل بكل ظاهر وما كانوا يجتهدون إلا لتحصيل الظن، قال:

(واستدل بما تواتر معناه من ذكر العلل ليبتني عليها مثل أرأيت لو كان على أبيك دين أينقص الرطب إذا جف وليس بالبين واستدل بإلحاق كل زان بماعز ورد بأن ذلك لقوله حكمي على الواحد أو للإجماع، واستدل بمثل فاعتبروا وهو ظاهر في الاتعاظ وفي الأمور العقلية مع أن صيغة أفعل محتملة واستدل بحديث معاذ وغايته الظن) أقول: ما ذكرناه هو الدليل الصحيح على التعبد بالقياس، وللقوم فيه دلائل أخر استدل عليه بما تواتر معناه وإن كان التفاصيل آحاداً من ذكر النبي ﷺ العلل في الأحكام ليبتني عليها في غير تلك المحال وذلك معنى القياس ولولا التعبد به لما فعل ذلك فمنه أرأيت لو كان على أبيك دين أينقص الرطب فإنهم يحشرون أنها من الطوافين فإنه لا يدري أين باتت يده، وفي الصيد وقع في الماء لا تأكل منه فلعل الماء أعان على قتله وهذا الاستدلال ليس يبين في الدلالة على المقصود فإنه يمنع أن المقصود من ذكرها أن يقاس عليها لأنه أمر خفي ولعله ليعلم حكمتها ولذلك جاز النص بالعلل القاصرة وكأنه بالنسبة إلى من يمنع القياس المنصوص العلة مصادرة على المطلوب وبالقياس إلى غيرهم نصب للدليل في غير محل النزاع واستدل بمثل

قوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [الحشر: ٢] والاعتبار هو قياس الأمر بالأمر وإثبات مثل حكم محل في محل آخر ومنه الاعتبار بمعنى الاتعاظ فإنه فرض لما ينزل بالغير في حق نفسه، والحق أنه ظاهر في الاتعاظ لوضعه له أو لغلبته فيه، فإذا قال: اعتبر بهذا الرجل فهم منه: اتعظ به. ومنه العبرة لما يتعظ به المتعظ، قال:

ما مر يوم على حي ولا ابتكرا إلا رأى عبرة فيه أن اعتبرا

سلمناه لكنه ظاهر في القياس في الأمور العقلية كما يقال في إثبات الصانع تعالى اعتبر بالدار هل يمكن حدوثها من غير صانع فما ظنك بالعالم؟ وأما القياس الشرعي فلا يسمى اعتباراً فإنه إذا قيل اعتبر لم يفهم قياس الذرة على البر لا بخصوص ولا بعموم هذا مع أن اعتبروا أمر والأمر ـ أعني صيغة افعل لا لفظه ـ أمر محتملة للوجوب ولغيره من المعاني وللمرة والتكرار ولعموم المفعولات وللإطلاق وللخطاب مع الحاضرين فقط أو معهم ومع غيرهم وكثر الخلاف في كل واحد منها مع جواز التجوز اتفاقاً وإن خالف الأصل فظن وجوب العمل للكل بكل قياس في كل زمان لو حصل به ففي غاية الضعف فلا يصح إثبات مثل هذا الأصل به. واستدل بحديث معاذ وهو أنه عليه السلام قال له: «فإن لم تجد ـ أي سنّة رسول الله ﷺ ـ؟ فقال: أقيس الأمر بالأمر، فقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسوله لما يرضاه رسوله». ودلالته واضحة، إلا أن المتن ظني لأنه خبر واحد، والمسألة أصولية فتبنى على الاكتفاء بالظن فيها فإن قيل وفيه شيء آخر وهو أنه لا يلزم من صحة القياس لمعاذ صحة القياس لغيره إلا أن يقاس عليه فيدور؟ قلنا: يستدل عليه بقوله ﷺ: «حكمي على الواحد كحكمي على الجماعة»، قال:

(مسألة النص على العلة لا يكفي في التعدي دون التعبد بالقياس وقال أحمد والقاشاني وأبو بكر الرازي والكرخي: يكفي، وقال البصري: يكفي في علة التحريم لا غيرها، لنا: القطع بأن من قال أعتقت غانماً لحسن خلقه لا يقتضي عتق غيره من حسنى الخلق، قالوا: حرمت الخمر لإسكاره مثل حرمت كل مسكر ورد بأنه لو كان مثله عتق من تقدم، قالوا: لم يعتق لأنه غير صريح والحق لآدمي، قلنا: يعتق بالصريح وبالظاهر، قالوا: لو قال الأب لا تأكل هذا لأنه مسموم فهم عرفا المنع من كل مسموم، قلنا: لقرينة شفقة الأب بخلاف الأحكام فإنه قد يخص لأمر لا يدرك، قالوا: لو لم يكن للتعميم لعرى عن الفائدة وأجيب بتعقل المعنى فيه ولا يكون التعميم إلا بدليل، قالوا: لو كان الإسكار علة التحريم لعم فكذلك هذا، قلنا: حكم بالعلة على كل إسكار فالخمر والنبيذ سواء، البصري: من ترك أكل شيء لأذاه دل على تركه كل مؤذ بخلاف من تصدق على فقير، قلنا: إن سلم فلقرينة التأدي بخلاف الأحكام) أقول: إذا نص الشارع على علة الحكم فهل يكفي ذلك في تعدية الحكم بها دون ورود الشرع بالتعبد بالقياس أم لا تعدي حتى يرد به؟ وقد اختلف فيه،

والمختار أنه لا يكفي وعليه الجمهور. وقال أحمد والنظام[1] والقاشاني وأبو بكر الرازي والكرخي: أنه يكفي، وقال أبو عبدالله البصري: يكفي في التحريم دون غيره كالوجوب والندب، لنا: لو قال أعتق غانماً لحسن خلقه فلو كان تناوله لكل من هو حسن الخلق باللفظ لا بالقياس لكان بمثابة قوله أعتقت كل حسن الخلق، فكان يقتضي عتق غيره من حسنى الخلق وانتفاء ذلك مقطوع به. وقد يجاب عنه بمنع الملازمة فإن الخصم لا يقول بأن ذلك يثبت بالصيغة بل بأن ذلك من الشارع تعبد بالقياس في تلك الصورة وأن لم يعلم تعبده بالقياس كلياً فأين أحدهما من الآخر؟ قالوا: **أولاً** لا فرق في قضية العقل بين أن يقول الشارع: حرمت الخمر لإسكاره، وقوله: حرمت كل مسكر **والثاني** يفيد عموم الحرمة لكل مسكر فكذا الأول وهو المطلوب، **الجواب** منع عدم الفرق وإلا لزم عتق من تقدم وهو كل حسنى الخلق إذا قال أعتقت غانماً لحسن خلقه كما مر وفيه ما مر أنه يقتضي إيجاب إعتاق غيره على نفسه ولو صرح به فقال: وذلك يقتضي أن أعتق كل حسن الخلق لما اعتقوا وقد قالوا عليه لا نسلم لزوم العتق لأن الحق حق آدمي ولا يثبت إلا بصريح وهذا غير صريح بخلاف حق الله فإنه يثبت بالتصريح والإيماء لاطلاعه على السرائر، قلنا ذلك في غير العتق والعتق يحصل بالصريح والظاهر أما لتشوق الشارع إليه وأما لأن فيه حقاً لله لأنه عبادة، قالوا **ثانياً** ذكر العلة يفيد التعميم عرفاً وذلك أنه لو قال الأب لابنه لا تأكل هذا الطعام لأنه مسموم يفهم منه المنع من أكل كل مسموم **الجواب** أن فهم التعميم لقرينة شفقة الأب وما علم منها أنها تقتضي عادة النهي عن كل مضر بخلاف أحكام الله تعالى فإنها قد تختص ببعض المحال دون بعض لأمر لا يدرك، وقد يقال: نفرض الكلام في طبيب يقول لا نأكل هذا لبرودته أو لحموضته أو لأنه كثير الغذاء ثم الاحتمال لا يدفع العموم كما لو عم النص والتخصيص محتمل، قالوا: **ثالثاً** لو لم يكن ذكر العلة لتعميم الحكم في محال ثبوتها لعرى عن الفائدة إذ لا فائدة في ذكر العلة وتعريفها إلا اتباعها بإثبات الحكم أينما نثبت واللازم منتف لأن فعل الآحاد لا يخلو عن فائدة فكيف الشارع **الجواب منع** الملازمة وإنما يلزم لو انحصرت الفائدة في التعميم ولم لا يجوز أن يكون فائدته أن يتعقل المعنى المقصود من شرع الحكم في ذلك المحل ولا يكون التعميم إلا بدليل يدل عليه، قالوا **رابعاً** اتفقنا على أنه لو قال علة الحرمة الإسكار لكان عاماً في كل مسكر وقوله: حرمت الخمر لإسكاره بمعناه لأن اللام للتعليل ولا فرق بين أن يذكر التعليل باسمه أو بحرف يدل عليه فيجب أن يكون عاماً **الجواب** لا نسلم أن العبارتين معناهما واحد فإن قولك الإسكار علة الحرمة فقد ذكرت فيه الإسكار معرفاً باللام وهو للعموم كما مر فمعناه كل إسكار علة فيكون الخمر والنبيذ فيه سواء وقولك

---

(١) النظام: إبراهيم بن سيار بن هانىء النظام كان أحد فرسان أهل النظر والكلام على مذهب المعتزلة توفي عام (٢٣١هـ). من تصانيفه: شعر جمع بخمسين ورقة، وهو دقيق المعاني على طريقة المتكلمين.

حرمت الخمر لإسكاره قد عللت فيه حرمة الخمر بالإسكار المنسوب إليه فإن حرمة الخمر لا تعلل بكل إسكار. قال البصري: الدليل على تعميم علة النهي دون غيره أن من ترك أكل شيء لأذاه دل على تركه كل مؤذ بخلاف من تصدق على فقير لفقره أو للمثوبة فإنه لا يدل على تصدقه على كل فقير أو تحصيل كل مثوبة، **الجواب** مثل ما سبق في نهي الأب عن المسموم وهو أن ذلك لقرينة التأذي به وكون ترك المؤذي مطلقاً مركوزاً في الطباع وخصوصية ذلك المؤذي ملغاة عقلاً بخلاف الأحكام فإنها قد تختص بمحالها لأمور لا تدرك، قال:

(القياس يجري في الحدود والكفارات خلافاً للحنفية لنا أن الدليل غير مختص وقد حد في الخمر بالقياس وأيضاً الحكم للظن وهو حاصل كغيره قالوا فيه تقدير لا يعقل كأعداد الركعات قلنا إذا فهمت العلة وجب كالقتل بالمثقل وقطع النباش، قالوا: قال ادرؤوا الحدود بالشبهات ورد بخبر الواحد والشهادة) أقول: القياس هل يجري في الحدود والكفارات قد اختلف فيه فمنعه الحنفية والمختار خلافه، **لنا** أن الدليل الدال على حجية القياس ليس مختصاً بغير الحدود والكفارات بل هو متناول لهما جميعاً لعمومه فوجب العمل به فيهما ومن صور اتفاق الصحابة رضوان الله عليهم على العمل بالقياس أنهم حدوا في الخمر بالقياس حين تشاوروا فيه فقال علي رضي الله عنه: إذا شرب سكر وإذا سكر هذى وإذا هذى افترى فأرى عليه حد الافتراء، فأقام مظنة الشيء مقامه كتحريم مقدمات الزنا حيث كانت مظنة له فقام دليلاً في المتنازع فيه بخصوصه كما دل عليه بعمومه **ولنا أيضاً** أن الحكم إنما يثبت في غيره أي في سائر الأقيسة أو في سائر الاجتهادات لإفضائه إلى الظن وهو حاصل ههنا فوجب العمل به. لا يقال: هذا قياس في الحدود والكفارات فيلزم الدور لأنّا نقول: المتنازع فيه إثبات الحدود والكفارات قياساً لبعضها على بعض وهذا إثبات وجوب العمل بالقياس فيها كالقياس في غيرها وإن سلمنا فنحن لا نثبته بالقياس بل باستقراء أو إجماع مفيد للقطع بأن الظن يجب العمل به وقد حصل ههنا، **قالوا أولاً** في شرع الحدود والكفارات تقدير لا يعقل معناه كأعداد الركعات وأعداد الجلد وتعيين ستين مسكيناً مما لا سبيل إلى إدراك معناه، **الجواب** هذا إنما ينفعكم لو عم جميع أحكام الحدود والكفارات وليس كذلك فإن منها ما يعقل معناه ثم نحن لا نوجب القياس في كل حكم حد أو كفارة بل لا نوجب القياس فيها وفي غيرها إلا فيما علم معناه ونقول إنه إذا علم المعنى فيه وجب القياس كما قيس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد وقطع النباش على قطع السارق فإن العلة والحكمة فيهما معلومتان وأما ما لا يعلم فيه المعنى فلا خلاف فيه كما في غير الحدود والكفارات ولا مدخل لخصوصيتهما في امتناع القياس، **قالوا ثانياً** قال ﷺ: «ادرؤوا الحدود بالشبهات»(1) واحتمال الخطأ في القياس شبهة فيجب أن يدرأ به الحد وهو بأن لا يثبت به

(1) ورد تخريجه سابقاً.

الجواب النقض بخبر الواحد والشهادة فإن احتمال الخلاف فيهما قائم لأنهما لا يفيدان القطع فكان يجب أن يدرأ بهما ولم يدرأ، قال:

(مسألة لا يصح القياس في الأسباب لنا أنه مرسل لأن الفرض تغاير الوصفين فلا أصل لوصف الفرع وأيضاً علة الأصل منتفية عن الفرع فلا جمع وأيضاً إن كان الجامع بين الوصفين حكمة على القول بصحتها أو ضابطاً لها اتحد السبب والحكم وإن لم يكن جامع ففاسد، قالوا: ثبت المثقل على المحدد واللواط على الزنا، قلنا: ليس محل النزاع لأنه سبب واحد ثبت لهما بعلة واحدة وهو القتل العمد العدوان وإيلاج فرج في فرج) أقول: هل يجري القياس في الأسباب بأن يجعل الشارع وصفاً سبباً لحكم فيقاس عليه وصف آخر فيحكم بكونه سبباً قد اختلف فيه فأكثر أصحاب الشافعي على جوازه ومنعه القاضي أبو زيد الدبوسي وأصحاب أبي حنيفة وهو المختار **لنا** أنه مناسب مرسل فلا يعتبر أما **الأول** فلأن حاصله أنه يجعل سبباً للحكم لتحصيل الحكمة المقصودة في الفرع كما ثبت في الأصل ولا يشهد له أصل بالاعتبار أي لم يثبت محل فيه يتحقق سببية هذا الوصف معللاً باشتماله على الحكمة لأنّا إنما نثبته باعتبار الشارع وصفاً آخر مغايراً له لتحصيل الحكمة إذ المفروض تغاير الوصفين ولا معنى للمناسب المرسل إلا ذلك، وأما **الثاني** فلما علمت من أنه لا يعتبر اتفاقاً أو مع خلاف فيه لما مر من الدليل **ولنا أيضاً** أن علة سببية المقيس عليه وهي قدر من الحكمة يتضمنها الوصف الأول منتفية في المقيس وهو الوصف الآخر أي لم يعلم ثبوتها فيه لعدم انضباط الحكمة وتغاير الوصفين فيجوز اختلاف قدر الحكمة الحاصلة بهما وإذا كان كذلك امتنع الجمع بينهما في الحكم وهو السببية لأن معنى القياس: الاشتراك في العلة وبه يمكن التشريك في الحكم، **ولنا أيضاً** أن الحكمة المشتركة إما أن تكون ظاهرة منضبطة، **وقلنا** بأنه يمكن جعلها مناطاً للحكم إذ فيه خلاف أو لا تكون فإن كان فقد استغنى عن الالتفات إلى الوصفين وصار القياس في الحكم المرتب على الحكمة وهي الجامع بينهما فاتحد الحكم والسبب، وهو خلاف المفروض وإن لم يكن بأن لا تكون ظاهرة منضبطة أو يقال لا يمكن جعلها مناطاً للحكم فإما أن تكون لها مظنة أي وصف ظاهر منضبط تضبط هي بها أو لا فإن كان صار القياس في الحكم المرتب على ذلك الوصف واتحد الحكم والسبب أيضاً وإن لم يكن فلا جامع بينهما من حكمة أو مظنة فيكون قياساً خالياً عن الجامع وأنه لا يجوز، قالوا: ثبت القياس في الأسباب فكيف تنكرونه وذلك أنهم قاسوا المثقل على المحدد في كونه سبباً للقصاص واللواط على الزنا في كونه سبباً للجلد، **وللحنفية** في المثالين مناقشة وإنما يرد على المصنف، **الجواب** أنه ليس من محل النزاع لأن النزاع فيما تغاير السبب في الأصل والفرع أي الوصف المتضمن للحكمة وكذا العلة وهي الحكمة وههنا السبب سبب واحد ثبت لهما أي لمحلي الحكم وهما الأصل والفرع بعلة واحدة ففي مثال المحدد والمثقل السبب القتل العمد العدوان والعلة الزجر لحفظ النفس والحكم القصاص.

وفي مثال الزنا واللواط السبب إيلاج فرج في فرج محرم شرعاً مشتهى طبعاً والعلة الزجر لحفظ النسب والحكم وجوب الحد.

(قال: مسألة لا يجري القياس في جميع الأحكام لنا ثبت ما لا يعقل معناه كالدية والقياس فرع المعنى وأيضاً قد تبين امتناعه في الأسباب والشروط، قالوا: متماثلة فيجب تساويها في الجائز، قلنا: قد يمتنع أو يجوز في بعض النوع الأمر بخلاف المشترك بينهما) أقول: قد اختلف في جريان القياس في جميع الأحكام الشرعية فإثباته شذوذ والمختار نفيه، **لنا** أنه ثبت في الأحكام ما لا يعقل معناه كضرب الدية على العاقلة وإجراء القياس في مثله متعذر لما علم أن القياس فرع تعقل المعنى المعلل به الحكم في الأصل. قال في المحصول: النزاع في أنه هل في الشرع جمل من الأحكام لا يجري فيها القياس أو ينظر في كل مسألة مسألة هل يجري فيها القياس أم لا؟ ولو كان المراد ذلك لم ينفه هذا الدليل والظاهر أنه المراد، فإن ما نفاه مما ينبغي أن لا يختلف فيه اثنان، **ولنا** أيضاً أنه قد تبين امتناع القياس في الأسباب والشروط وقد علمت أن كون الشيء سبباً وشرطاً من الأحكام الشرعية فهذه جملة من أحكام الشرع لا يجري فيها القياس، **قالوا** الأحكام الشرعية متماثلة إذ يشملها أحد واحد وهو حد الحكم الشرعي والمتماثلات يجب اشتراكها فيما يجوز عليها لأن حكم الشيء حكم مثله وقد جاز جريان القياس على بعضها فليجر على الكل **الجواب** أن هذا القدر لا يوجب التماثل وهو الاشتراك في الجنس فإن الأجناس المتخالفة قد تندرج تحت نوع واحد فيعمها حد واحد وهو حد ذلك النوع ولا يلزم من ذلك تماثلها بل تشترك في النوع ويمتاز كل جنس بأمر يميزه وحينئذ فما كان يلحقها باعتبار القدر المشترك بين الجواز والامتناع يكون عاماً وأما ما يلحقه باعتبار ذلك الأمر المخصص فلا، واعلم أن اصطلاح الأصوليين في الجنس والنوع يخالف اصطلاح المنطقيين فالمندرج جنس والآخر نوع. وعند المنطقي بالعكس وهذا التقرير على الاصطلاح الأصولي وهو طبق في المعنى لما قاله في المنتهى يجوز لبعض الأنواع ما يمتنع لبعضها وإن جرى على الاصطلاح المنطقي فيه ولو جريت ههنا على الاصطلاح المنطقي كان معناه أنه قد تختلف الأمثال بخصوصيات صنفية أو شخصية يجوز على بعضها ما يمتنع على الأخرى وذلك أيضاً صحيح والله أعلم، قال:

(الاعتراضات راجعة إلى منع أو معارضة وإلا لم تسمع وهي خمسة وعشرون) أقول: شرع الآن في الاعتراضات الواردة على القياس ويأتي في طيها على ما يرد على غيره لأنه قليل بالنسبة إليها والاعتراضات كلها راجعة إلى منع أو معارضة وإلا لم تسمع وذلك لأن غرض المستدل الإلزام بإثبات مدعاه بدليله وغرض المعترض عدم الالتزام بمنعه عن إثباته والإثبات به يكون بصحة مقدماته ليصلح للشهادة وبسلامته عن المعارض لتنفذ شهادته فيرتب عليه الحكم فالدفع يكون بهدم أحدهما فهدم شهادة الدليل بالقدح في صحته يمنع مقدمة من مقدماته وطلب الدليل عليها وهدم نفاذ شهادته بالمعارضة بما يقاومها ويمنع ثبوت حكمها

فما لا يكون من القبيلين فلا تعلق له بمقصود الاعتراض فلا يسمع ولا يلتفت إليه ولا يشتغل بالجواب عنه لأن جواب الفاسد بالفاسد ولا نعني به أو الفاسد ينبغي أن يجاب بالفاسد بل أن ما يجاب به الفاسد هو فاسد لأنه وإن كان صحيحاً في نفسه فإنه من حيث هو جواب لمن ينبغي أن لا يجاب ومن حيث إنه ليس متوجهاً نحو إثبات مطلوبه واشتغال بما لا حاجة به إليه يكون فاسداً، واعلم أن المقدمة قد تمنع تفصيلاً وذلك واضح وقد تمنع إجمالاً وطريقه أن يقال: لو صحت مقدمات دليلك وهي جارية في الصورة الفلانية لوجب أن يثبت الحكم فيها وأنه غير ثابت وهذا هو النقض، وأيضاً فأن المقدمة إذا منعت وانتهض المستدل لإقامة الدليل فللمعترض منع مقدمات دليله ومعارضة دليله عليها فمراد المصنف بالمنع والمعارضة ما يعم ذلك كله وقد علمت أن الحصر العقلي في مثل عدد الاعتراضات مشكل سيما وهو أمر للاصطلاح والمواضعة فيه مدخل لكن لا بأس بالضبط للتقريب فتعين **أولاً** أنواعها ويعين في مفتتح كل عدة أجناسه فتبين لك أنها خمسة وعشرون وأنواعها سبعة، وذلك أن المستدل يلزمه في القياس وفي غيره تفهيم ما يقوله سيما في تعيين مدعاه وإذا اندفع إلى القياس فلا بد أن يكون متمكناً من القياس لعدم ما يمنعه ذلك ثم يثبت مقدماته وهي حكم الأصل وعلته وثبوت العلة في الفرع ولا بد أن يكون ذلك على وجه يستلزم ثبوت حكم الفرع، وأن يكون ذلك الحكم هو مطلوبه الذي ادعاه أولاً وساق الدليل إليه فهذه سبعة مقامات يتوجه على كل مقام نوع من الاعتراض، النوع **الأول** وهو ما يتعلق بالإفهام لمدعاه أو غيره وقد قدمه لأن فهم الكلام أول شيء وهو واحد ليس إلا، إذ لا يتصور ثم إلا طلب الإفهام ويسمى الاستفسار، وأنت تعلم أنه يرد على تقرير المدعي وعلى جميع المقدمات وعلى جميع الأدلة فلا سؤال أعم منه، قال:

(الاستفسار وهو طلب معنى اللفظ لإجمال أو غرابة وبيانه على المعترض بصحته على متعدد ولا يكلف بيان التساوي لعسره ولو قال التفاوت يستدعي ترجيحاً بأمر والأصل عدمه لكان جيداً وجوابه بظهوره في مقصوده بالنقل أو بالعرف أو بقرائن معه أو بتفسيره. وإذا قال يلزم ظهوره في أحدهما دفعاً للإجمال أو قال يلزم ظهوره فيما قصدت لأنه غير ظاهر في الآخر اتفاقاً فقد صوبه بعضهم وأما تفسيره بما لا يحتمله لغة فمن جنس اللعب) أقول: الاستفسار طلب الفسر وهو طلب بيان معنى اللفظ وإنما يسمع إذا كان في ذلك اللفظ إجمال أو غرابة وإلا فهو تعنت مفوت لفائدة المناظرة إذ يأتي في كل لفظ يفسر به لفظ ويتسلسل ولذلك قال القاضي: ما يمكن فيه الاستبهام حسن فيه الاستفهام. وبيان كونه مجملاً على المعترض إذ الأصل عدمه فإن وضع الألفاظ للبيان والإجمال فيه قليل جداً وإنما البينة على مدعي خلاف الأصل ويكفي المستدل أنه خلاف الأصل بيانه بأن يبين صحة إطلاق اللفظ على معنين أو أكثر ولا يكلف بيان التساوي وإن كان الإجمال لا يحصل إلا به وهو قد ادعى الإجمال فكان يجب أن يلزمه الوفاء به لكنه اغتفر ذلك لعسره ولو كلف ذلك لسقط

الاستفسار وبقي الكلام غير مفهوم ولم يحصل مقصود المناظرة، وأيضاً فإنه يخبر عن نفسه فيكفيه ما يدفع به ظن التعنب في حقه ويصدق بعدالته السالمة عن المعارض مثاله إذا قال بان به البطلان فيكون باطلاً فيقال: ما معنى بانّ؟ فإنه يقال: بمعنى ظهر وانفصل، وإذا قال في المكره مختار للقتل فيقتص منه كالمكره فيقال: ما تعني بالمختار؟ فإنه يقال للفاعل القادر وللفاعل الراغب فهذا في دعوى الإجمال وأما الغرابة فلا تخفى ولذلك لم يتعرض له ومثاله في الكلب المعلم يأكل من صيده أيل لم يرض فلا تحل فريسته كالسيد فيقال ما الأيل وما معنى لم يرض وما الفريسة وما السيد، واعلم أن المعترض مع أنه لا يكلف بيان التساوي فلو التزمه تبرعاً، وقال وهما متساويان لأن التفاوت يستدعي ترجيحاً بأمر والأصل عدم المرجح لكان جيداً وفاء بما التزمه أولاً، **والجواب** عن الاستفسار ببيان ظهوره في مقصوده فلا إجمال ولا غرابة وذلك إما بالنقل عن أهل اللغة وأما بالعرف العام أو الخاص أو بالقرائن المضمومة معه، وإن عجز عن ذلك كله فالتفسير مثال ذلك في الإجمال أن يستدل بقوله: حتى تنكح زوجاً غيره، فقيل له: ما النكاح؟ فإنه يقال للوطء لغة والعقد شرعاً، فيقول: هو ظاهر في الوطء لانتفاء الحقيقة الشرعية أو في العقد لهجر الحقيقة اللغوية أو قرينة الإسناد إلى المرأة تعين أحدهما فإنه لذلك لا يسند إليها، وعلى هذه التقادير فقد منع الإجمال فلو لم يقدر عليه كما في مثال بانّ والمختار يقول: المراد ظهر أو الفاعل القادر مثلاً مثال ذلك في الغرابة إذ قال في قبلة الصائم مبدأ مجرد عن الغاية فلا يفسد كالمضمضة فيقال ما المبدأ وما الغاية فإنه ليس من موضوعات اللغة ولا اصطلاح الفقهاء وإنما هو من اصطلاح الفلاسفة فإنه يسمى السبب مبدأ والمقصود غاية والفقيه إذا ادعى أنه لا يعرفه صدق فيه، **والجواب** دعوى ظهوره بما ذكر من الطرق بأن يدعي أنه يستعمل كذلك في اللغة أو في العرف أو غيره فإن لم يقدر كما في مسألة الكلب المعلم قال أريد بالأيل الكلب وبقولي لم يرض لم يعلم وبالفريسة الصيد وبالسيد الذئب بقي ههنا بحث وهو أن في دفع الإجمال طريقاً إجمالياً ربما يستعمله بعض الجدليين وهو أن يقول يلزم ظهوره في أحدهما وإلا لكان مجملاً والإجمال خلاف الأصل أو يقول يلزم ظهوره فيما قصدت لأنه غير ظاهر في الآخر اتفاقاً فلو لم يكن ظاهراً فيما قصدت لزم الإجمال وهو خلاف الأصل، فإذا قال كذلك فقد صوبه بعضهم لظاهر وروده ورده بعضهم لأنه رجوع إلى أن الأصل عدم الإجمال بعدما دل المعترض على أنه مجمل بما أمكنه وإذ لا يبقى لسؤال الاستفسار فائدة ولأنه يدعي التساوي عنده وعدم فهمه ولم يدفعه تحصيلاً لغرض المناظرة. واعلم أنه إذا فسره فيجب أن يفسره بما يصلح له لغة وإلا لكان من جنس اللعب فخرج عما وضعت له المناظرة من إظهار الحق. النوع **الثاني** من الاعتراضات وهو باعتبار تمكنه من الاستدلال بالقياس في تلك المسألة فإن منع تمكنه من القياس مطلقاً فهو فساد الاعتبار كأنه يدعي أن القياس لا يعتبر في تلك المسألة وإن منعه من القياس المخصوص فهو فساد الوضع كأنه يدعي أنه وضع في المسألة قياساً لا يصح وضعه فيها، قال:

(فساد الاعتبار وهو مخالفة القياس للنص وجوابه الطعن أو منع الظهور أو التأويل أو القول بالموجب أو المعارضة بمثله فيسلم القياس أو يبين ترجيحه على النص بما تقدم مثل ذبح من أهله في محله كذبح ناسي التسمية فيورد ولا تأكلوا فيقول مؤول بذبح عبدة الأوثان بدليل ذكر الله على قلب المؤمن سمى أو لم يسم أو بترجيحه لكونه مقيساً على الناسي المخصص باتفاق فإن أبدى فارق فهو من المعارضة) أقول: فساد الاعتبار[1] أن لا يصح الاحتجاج بالقياس فيما يدعيه لأن النص دل على خلافه واعتبار القياس في مقابلة النص باطل وجواب هذا الاعتراض بأحد وجوه: **الأول** الطعن في سند النص إن لم يكن كتاباً أو سنّة متواترة بأنه مرسل أو موقوف أو مقطوع أو رواية ليس بعدل أو كذب فيه الأصل الفرع، **ثانيها** منع ظهوره فيما يدعيه لمنع عموم أو مفهوم أو لدعوى إجمال **ثالثها** أن يسلم ظهوره ويدعي أنه مؤول والمراد غير ظاهره لتخصيص أو مجاز أو إضمار بدليل يرجحه على الظاهر **رابعها** القول بالموجب بأن بقاءه على ظاهره ويدعي أن مدلوله لا ينافي حكم القياس، **وخامسها** المعارضة بنص آخر مثله حتى يتساقط النصان فيسلم قياسه، فإن قلت: فإن عارضه المعترض بنص آخر حتى يسلم أحد نصيبه فيعارض القياس هل يسمع؟ **قلت**: لا لأن النصين يعارضهما النص الواحد وذلك كما تعارض شهادة الاثنين شهادة الأربعة فإن قلت: فليعارض النص النص والقياس قلت: لا يصح ذلك لأن المناظر تلو الناظر ونحن نعلم أن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا إذا تعارضت عندهم النصوص يتركونها ويرجعون إلى القياس فما أوجبه القياس أخذوا به فإن قلت: فهل للمستدل أن يقول قد عارض نصك قياسي وقد سلم نصي، قلت: لا لأنه انتقال وأي شيء أقبح في المناظرة من الانتقال، فإن قلت: فهل يجب على المستدل أن يبين أن نصه مساوٍ في القوة لنص المعترض؟ قلت: لا، لأن ذلك متعذر لأنه لا يمكن إلا بنفي جميع وجوه الترجيح وأنّى له ذلك، **سادسها** أن يبين أن قياسه مما يجب ترجيحه على النص أما لأنه أخص من النص فيقدم لما مر في تخصيص النص بالقياس وإما لأنه مما ثبت حكم أصله بنص أقوى مع القطع بوجود العلة في الفرع، ومثله يقدم على النص لما مر. واعلم إنّا لا نريد أن كل نصف يمكن فيه هذه الأسئلة بل قد يمكن بعضها فيجيب بما يتأتى منها وقد لا يمكن شيء منها فيكون الدبرة على المستدل مثال ذلك أن يقول في ذبح تارك التسمية ذبح من أهله في محله فيوجب الحل كذبح ناسي التسمية فيقول المعترض: هذا فاسد الاعتبار لأنه بخلاف قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ

---

(١) الاعتبار: مشتق من العبور وهو المجاوزة، يُقال: عبرت على النهر، والمعبر: الموضع الذي يعبر عليه، والمعبر: السفينة التي يعبر فيها كأنها أداة العبور، والعبرة الدامعة: التي عبرت من الجفن، وعبر الرؤيا: جاوزها إلى ما يلازمها، قالوا: فثبت بهذه الاستعمالات أن الاعتبار حقيقة في المجاوزة فوجب أن لا يكون حقيقة في غيرها دفعاً للاشتراك والقياس عبور عن حكم الأصل إلى حكم الفرع فكان داخلاً تحت الأمر. [إرشاد الفحول: ١٨٦].

عَلَيۡهِ﴾ [الأنعام: ١٢١] فيقول المستدل: هذا مؤول بذبح عبدة الأوثان بدليل قوله ﷺ: «اسم الله على قلب المؤمن سمى أو لم يسم» أو يقول: هذا القياس راجح على ما ذكرت من النص لأنه قياس على الناسي المخصص عن هذا النص بالإجماع لما ذكرنا من العلة وهي موجودة في الفرع قطعاً، فإن قلت: إذا قال المستدل ذلك فهل للمعترض أن يبدي بين التارك والناسي فرقاً دفعاً لكون القياس مما يقدم فيقول التارك بصدد ذكر الله قصد الترك مقصراً بخلاف الناسي فإنه معذور، قلت: ليس له ذلك لأنه من المعارضة لا من فساد الاعتبار وهو سؤال آخر فيلزمه فسادان الانتقال والاعتراف بصحة اعتباره لأن المعارضة بعد ذلك، قال:

(الثالث فساد الوضع وهو كون الجامع ثبت اعتباره بنص أو إجماع في نقيض الحكم مثل مسح فيسن فيه التكرار كالاستطابة فيرد أن المسح معتبر في كراهة التكرار على الخف وجوابه ببيان المانع لتعرضه للتلف وهو نقض إلا أنه يثبت النقيض فإن ذكره بأصله فهو القلب فإن بين مناسبته للنقيض من غير أصل من الوجه المدعي فهو القدح في المناسبة ومن غيره لا يقدح إذ قد يكون للوصف جهتان ككون المحل مشتهى يناسب الإباحة لإراحة الخاطر والتحريم لقطع أطماع النفس) أقول: فساد الوضع[1] حاصله إبطال وضع القياس المخصوص في إثبات الحكم المخصوص وذلك لأن الجامع الذي يثبت به الحكم قد ثبت اعتباره بنص أو إجماع في نقيض الحكم والوصف الواحد لا يثبت به النقيضان وإلا لم يكن مؤثراً في أحدهما لثبوت كل معه بدلاً مثاله أن يقول في التيمم مسح فيسن فيه التكرار كالاستنجاء فيقول المعترض المسح لا يناسب التكرار لأنه ثبت اعتباره في كراهة التكرار في المسح على الخف **وجواب** هذا الاعتراض ببيان وجود المانع في أصل المعترض، فيقال في المثال: إنما كره التكرار في الخف لأنه يعرض الخف للتلف واقتضاء المسح للتكرار باق. واعلم أن فساد الوضع يشتبه بأمور يخالفها بوجوه فنبه على ذلك لئلا يلتبس فمنه أنه يشبه النقض من حيث إنه بين فيه ثبوت نقيض الحكم مع الوصف إلا أن فيه زيادة وهو أن الوصف هو الذي يثبت النقيض وفي النقض لا يتعرض لذلك بل يقع فيه بثبوت نقيض الحكم مع الوصف فلو قصد به ذلك لكان هو النقض ومنه أنه يشبه القلب من حيث إنه إثبات نقيض الحكم بعلة المستدل إلا أنه يفارقه بشيء وهو أن في القلب يثبت نقيض الحكم بأصل المستدل وهذا يثبت بأصل آخر. فلو ذكره بأصله لكان هو القلب ومنه أنه يشبه القدح في المناسبة من حيث ينفي مناسبة الوصف للحكم لمناسبته لنقيضه إلا أنه لا يقصد ههنا بيان عدم مناسبة الوصف

---

(١) الوضع في التعريف العام، جعل الشارع الشيء سبباً لآخر، أو شرطاً له أو مانعاً منه، فإذا كان الخطاب متعلقاً بجعل الشيء سبباً سمّي خطاباً وضعياً وحكماً وضعياً نسبة إلى الوضع وهو الجعل لأن كون الشيء سبباً شرعياً لشيء آخر إنما هو بجعل الشارع دون غيره. ولولا جعل الشارع إياه سبباً لما كان كذلك. [أصول الفقه للشلبي: ٥٤].

للحكم بل بناء نقيض الحكم عليه في أصل آخر فلو بين مناسبته لنقيض الحكم بلا أصل كان قدحاً في المناسبة. واعلم أنه إنما يعتبر القدح في المناسبة إذا كان مناسبته للنقيض وللحكم من وجه واحد، وأما إن اختلف الوجهان فلا، لأن الوصف قد يكون له جهتان يناسب بإحداهما الحكم وبالأخرى نقيضه مثاله كون المحل مشتهى يناسب إباحة النكاح لإراحة الخاطر ويناسب التحريم لإزاحة الطمع مثال آخر أخ لأبوين مع أخ لأب يناسب تأريث الأخ من الأبوين فقط لتقدمه في النسب وتسويتهما لاستوائهما في جهة الأب ولا عبرة بجهة الأم في العصوبة وتشريكهما مع تفضيله لامتيازه بزيادة. وأي فعل عدّ ملائماً لغرض العقلاء مثال آخر من العرفيات الملك إذا ظفر بعدوه فإنه مناسب لقتله نفياً لعاديته وللإبقاء عليه والرد إلى ولايته إظهاراً للقدرة وعدم المبالاة بمثله وكلاهما مما يقصده العقلاء. مثال آخر: قتل العمد يناسب الكفارة من حيث إنه تثقيل عليه في الدنيا وعدمه من حيث هو تخفيف عنه في الآخرة وذلك كثير وقد تلخص مما ذكرنا أن ثبوت النقيض مع الوصف نقض فإن زيد ثبوته به ففساد الوضع وإن زيد كونه به وبأصل المستدل فقلب وبدون ثبوته معه فالمناسبة من جهة واحدة قدح فيها ومن جهتين لا يعتبر النوع الثالث من الاعتراضات ما يورد على المقدمة الأولى من القياس وهو دعوى حكم الأصل ولا مجال للمعارضة فيه لأنه غصب لمنصب الاستدلال فينقلب المستدل معترضاً والمعترض مستدلاً في نفس صورة المناظرة وذلك مما لم يجوزوه معاً لنشر الجدال ولئلا يفوت المقصود من المناظرة فتعين المنع وذلك إما ابتداء أو بعد تقسيم ويسمى حينئذ تقسيماً، قال:

(الرابع منع حكم الأصل والصحيح ليس قطعاً للمستدل بمجرده لأنه كمنع مقدمة كمنع العلية في العلة ووجودها فيثبتها باتفاق وقيل ينقطع لانتقاله واختار الغزالي اتباع عرف المكان، وقال الشيرازي: لا يسمع فلا يلزمه دلالة عليه وهو بعيد إذ لا تقوم الحجة على خصمه مع منع أصله والمختار لا ينقطع المعترض بمجرد الدلالة بل له أن يعترض إذ لا يلزم من صورة دليل صحته، قالوا: خارج عن المقصود الأصلي، قلنا: ليس بخارج) أقول: ومن الأسئلة منع ثبوت الحكم في الأصل مطلقاً مثاله أن يقول المستدل جلد الخنزير لا يقبل الدباغ للنجاسة الغليظة كالكلب، فيقول: لا نسلم إن جلد الكلب لا يقبل الدباغ أو لم قلت إنه لا يقبل الدباغ إذ حاصل المنع والمطالبة بالدليل واحد فإذا منع المعترض حكم الأصل فقد اختلف في أنه هل يكون بمجرده قطعاً للمستدل فمنهم من قال إنه قطع ولا يمكن من إثباته بالدليل لأنه انتقال إلى حكم آخر شرعي الكلام فيه بقدر الكلام في الأول سواء فقد حيل بينه وبين مرامه وشغل عنه بغيره فقد ظفر المعترض بما رام فإن ذلك غاية مرامه والصحيح أنه لا ينقطع بمجرده وإنما ينقطع إذا ظهر عجزه عن إثباته بالدليل وإنما لم يكن قطعاً لأنه لا ينقم منه إلا أنه انتقال وإنما يقبح إلى غير ما به يتم مطلوبه وههنا ليس كذلك، بل هو إثبات مقدمة من مقدمات مطلوبه قد منعت وذلك ليس بانتقال مذموم كما لو منع عليه

العلة أو وجودها في الأصل أو في الفرع فإنه يصح منه أن يثبتها ولا يعد المنع قطعاً له. وليت شعري أي فرق بين مقدمة ومقدمة وركن وركن؟ وأما كونه حكماً شرعياً كالأول، ومن تكلم في مسألة الخنزير ثم أخذ يتكلم في مسألة الكلب عدّ منتقلاً بخلاف من تكلم في مسألة الخنزير، ثم تكلم في أحواله وصفاته فلا يظهر له أثر عند التأمل ولا يخفى ما فيه من الضعف. نعم، لو اصطلح عليه نظراً إلى ذلك لم يبعد ولذلك قال الغزالي: يتبع في ذلك عرف المكان واصطلاح أهل بلدة المناظرة، فإن عدوه قطعاً فقطع وإلا فلا لأنه أمر وضعي لا مدخل فيه للشرع والعقل. وقال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي: لا يسمع هذا المنع من المعترض فلا يلزم المستدل الدلالة على ثبوت حكم الأصل وقد استبعده المصنف لأن غرض المستدل إقامة الحجة على خصمه ولا تقوم الحجة على خصمه مع كون أصله ممنوعاً ولم يقم عليه دليلاً لأنه جزء الدليل، ولا يثبت الدليل إلا بثبوت جميع أجزائه. وعلم أن ما ذكره الشيخ لا يبعد على أحد وجهين: إما بأنه يكون ممن يرى وجوب الإجماع علىَ حكم الأصل فلا يسمع المنع في محل الإجماع وإما بأن يجعل المدعي أنه لو ثبت حكم الأصل لثبت حكم الفرع إذ به يحصل المساواة المطلوبة في القياس وغرضه بالأمرين ضم نشر الجدال وإذ قد تقرر أن المنع يسمع وعلى المستدل إقامة الدليل عليه فإذا أقام الدلالة فهل ينقطع المعترض بمجرد إقامته للدليل حتى لا يمكن من الاعتراض على مقدمات هذا الدليل أو لا ينقطع بل له أن يعترض فيه خلاف والمختار أنه لا ينقطع، وله أن يعترض وذلك لأنه لا يلزم من صورة دليل صحته ولا بد في ثبوت المقدمة الممنوعة من صحته فيطالب ببيان صحته وذلك بصحة مقدمة وهو معنى المنع، قالوا: اشتغال بما هو خارج عن المقصود فإن من كان غرضه صحة بيع فاشتغل ببيان صحة نكاح وعبر وقته فيه وربما تم المجلس وهو لم يتم ذلك فإنه مقصوده قطعاً، **الجواب** منع كونه خارجاً عن المقصود إذ المقصود لا يحصل إلا به ولا ينقطع أحدهما إلا بالعجز عما تصدى له ولا عبرة بطول الزمان وقصره ووحدة المجلس وتعدده، قال:

(الخامس التقسيم وهو كون اللفظ متردداً بين أمرين أحدهما ممنوع والمختار وروده مثاله في الصحيح الحاضر وجد السبب بتعذر الماء فساغ التيمم فيقول السبب تعذر الماء أو تعذر الماء في السفر أو المرض، الأول ممنوع وحاصله منع يأتي ولكنه بعد تقسيم وأما نحو قولهم في الملتجىء إلى الحرم وجد سبب استيفاء القصاص فيجب متى منع مانع الالتجاء إلى الحرم أو عدمه فحاصله طلب نفي المانع ولا يلزم) أقول: هذا السؤال يسمى تقسيماً وحقيقته أن يكون اللفظ متردداً بين **أمرين أحدهما** ممنوع فيمنعه إما مع السكوت عن الآخر لأنه لا يضره أو مع التعرض لتسليمه أو لأنه لا يضره وهذا السؤال لا يختص بحكم الأصل بل كما يجري فيه يجري في جميع المقدمات التي تقبل المنع وقد منع قوم من قبول هذا السؤال لأن إبطال أحد محتملي كلام المستدل لا يكون إبطالاً له إذ لعله غير مراده والمختار قبوله إذ به يتعين

مراده وربما لا يمكنه تتميم الدليل به وله مدخل في هدم الدليل والتضييق على المستدل وللقبول شرط وهو أن يكون منعاً لما يلزم المستدل بيانه مثاله في الصحيح الحاضر إذا فقد الماء وجد سبب وجود التيمم وهو تعذر الماء فيجوز التيمم فيقول المعترض: ما المراد بتعذر الماء شئت أن تعذر الماء مطلقاً سبب، أو إن تعذر الماء في السفر أو المرض سبب الأول ممنوع **وحاصله** أنه منع بعد تقسيم فيأتي فيه ما تقدم في صريح المنع من الأبحاث من كونه مقبولاً وقطعاً وكيفية الجواب عنه مثال آخر أن يقول في مسألة الملتجىء إلى الحرم: القتل العمد العدوان سبب للقصاص، فيقول المعترض: متى هو سبب أمع مانع الإلتجاء إلى الحرم أو دونه؟ **الأول** ممنوع وإنما لم يقبل لأن حاصله أن الالتجاء إلى الحرم مانع من القصاص فكان مطالبة ببيان عدم كونه مانعاً والمستدل لا يلزمه بيان عدم المانع فإن الدليل ما لوجود النظر إليه أفاد الظن إنما بيان كونه مانعاً على المعترض ويكفي المستدل أن الأصل عدم المانع. النوع **الرابع** من الاعتراضات ما يرد على الثانية من مقدمات القياس وهو قوله: والحكم في الأصل معلل بوصف كذا والقدح إما في وجوده وإما في عليته. **والثاني** إما نفي العلية صريحاً أو نفي لازمها **والأول** إما منع مجرد أو معارضة وبيان عدم التأثير **والثاني** إما أن يختص بالمناسبة أو لا. فالمختص بحسب شروط المناسب وهي الإفضاء إلى المصلحة وعدم المعارض لها والظهور والانضباط أربعة وهي نفي كل واحد منها وغير المختص حيث شرط العلة الاطراد والانعكاس. أما نفي الطرد وهو بعد إلغاء قيد كسر وبدونه نقض وأما نفي الانعكاس صارت عشرة نفي الكل منع وجود العلة منع عليتها عدم تأثيرها في المناسب خاصة عدم الإفضاء وجود المعارض عدم الظهور وعدم الانضباط، ثم في الكل النقض الكسر عدم العكس، قال:

(السادس منع وجود المدعي علة في الأصل مثل حيوان يغسل من ولوغه سبعاً فلا يطهر بالدباغ كالخنزير فيمنع وجوابه بإثباته بدليل من عقل أو حس أو شرع) أقول: ومن الاعتراضات منع كون ما يدعي علة لحكم الأصل موجوداً في الأصل فضلاً عن أن تكون هي العلة مثاله أن يقول في الكلب حيوان يغسل من ولوغه سبعاً فلا يقبل جلده الدباغ كالخنزير فيقول المعترض لا نسلم أن الخنزير يغسل من ولوغه سبعاً **والجواب** عن هذا الاعتراض بإثبات وجود الوصف في الأصل بما هو طريق ثبوت مثله لأن الوصف قد يكون حسياً فبالحس، أو عقلياً فبالعقل، أو شرعياً فبالشرع. مثال يجمع الثلاثة إذا قال في القتل بالمثقل قتل عمد عدوان فلو قبل لا نسلم أنه قتل، قال بالحس ولو قيل لا نسلم أنه عمد قال معلوم عقلاً بإمارته، ولو قيل لا نسلم أنه عدوان قال لأن الشرع حرمه، قال:

(السابع منع كونه علة وهو من أعظم الأسئلة لعمومه وتشعب مسالكه والمختار قبوله وإلا لأدى إلى اللعب في التمسك بكل طرد، قالوا: القياس رد فرع إلى أصل بجامع وقد حصل، قلنا: بجامع يظن صحته، قالوا: عجز المعارض دليل صحته فلا يسمع المنع، قلنا: يلزم أن

يصح كل صورة دليل بعجز المعترض وجوابه بإثباته بأحد مسالكه فيرد على كل منها ما هو شرط فعلي ظاهر الكتاب الإجمال والتأويل والمعارضة والقول بالموجب وعلى السنّة ذلك والطعن بأنه مرسل أو موقوف وفي رواية بضعفه أو قول شيخه لم يروه عني وعلى تخريج المناط ما يأتي وما تقدم) أقول: ومن الاعتراضات منع كون الوصف المدعى عليته علة وذكر المصنف أنه من أعظم الأسئلة الواردة على القياس لعمومه في الأقيسة إذ العلة قلما تكون قطعية ولتشعب مسالك العلية فتتعدد طرق الانفصال عنها وعلى كل واحد منها أبحاث ستقف عليها فيطول القال والقيل فيه ما لا يطول في غيره ومن استقرأ ذلك علمه. مثاله أن يقول في المثال المتقدم لا نسلم أن كون جلد الخنزير لا يقبل الدباغ معلل بكونه يغسل من ولوغه سبعاً وقد اختلف في كون منع العلية مقبولاً والمختار أنه مقبول وإلا لأدى إلى التمسك بكل طرود يؤدي إلى اللعب فيضيع القياس إذ لا يفيد ظناً وتكون المناظرة عبثاً. قالوا **أولاً** القياس حده وحقيقته أنه إلحاق فرع بأصل بجامع وقد حصل وإذا ثبت مدعاه فلا يكلف إثبات ما لم يدعه **الجواب** لا نسلم أن حد القياس وحقيقته ذلك بل إلحاق فرع بأصل بجامع يظن صحته وهذا القيد معتبر في حد القياس اتفاقاً ولم يوجد، قالوا **ثانياً** عجز المعارض عن إبطاله دليل صحته إذ طرق عدم العلية من كون الوصف طردياً وإبداء وصف آخر وغير ذلك مما لا يخفى على المجتهد والمناظر، فلو وجد لوجده ولو وجده لأظهره فلما لم يظهر علم أنه لم يوجد فالفرار إلى مجرد المنع يكفينا دليلاً على أنه صحيح فلا يسمع المنع ولا يشتغل بجوابه لأنه شاهد على نفسه بالبطلان، **والجواب** أنه يقتضي أن كل صورة عجز المعترض عن إبطاله فهو صحيح حتى دليل الحدوث والإثبات بل حتى دليلي النقيضين إذا تعارضا وعجز كل عن إبطال دليل الآخر. وقد يقال الفرق ظاهر مما مر كيف والسير دليل ظاهر عام لا يعجز عنه قائس ولا بد معه من العدول إلى الإبطال بمعارضته وإبداء وصف آخر فليفعل أول مرة ويطرح مؤونة ذلك من البين قصراً للمسافة وتخرجاً من اللجج ومحاولة للمجادلة بالتي هي أحسن. ولما ظهر أن هذا المنع مسموع **فالجواب** إثبات العلية بمسلك من مسالكها المذكورة من قبل، فكل مسلك تمسك بها فيرد عليه ما هو شرطه أي ما يليق به من الأسئلة المخصوصة به وقد نبه ههنا على اعتراضات الأدلة الأخرى بتبعية اعتراضات القياس على سبيل الإيجاز ولا بأس أن نبسط فيه الكلام بعض البسط لأن البحث كما يقع في القياس يقع في سائر الأدلة ومعرفة هذه الأسئلة نافعة في الموضعين فنقول الأسئلة بحسب ما يرد عليه من الإجماع والكتاب والسنّة وتخريج المناط أربعة أصناف الصنف الأول على الإجماع ولم يذكره لقلته مثاله ما قال الحنفية في وطء الثيب الإجماع على أنه لا يجوز الرد مجاناً فإن عمرو وزيداً أوجبا نصف عشر القيمة وفي البكر عشرها وعلى منع الرد من غير نكير وهو ظني في دلالته وفي نقله ولولا أحدهما لما تصور في محل الخلاف والاعتراض عليه من وجوه، **الأول** منع وجود الإجماع لصريح المخالفة أو منع دلالة السكوت على الموافقة،

الثاني الطعن في السند بأن نقله فلان وهو ضعيف أن أمكنه الثالث المعارضة ولا تجوز بالقياس مثل العيب يثبته ويثبته بالمناسبة أو غيرها ولا بخبر واحد إلا إذا كانت دلالته قطعية ولكن بإجماع آخر أو بمتواتر، الصنف الثاني على ظاهر الكتاب كما إذا استدل في مسألة بيع الغائب بقوله: أحل الله البيع وهو يدل على صحة كل بيع والاعتراض عليه بوجوه **الأول** الاستفسار وقد عرفته، **الثاني** منع ظهوره في الدلالة فإنه خرج صور لا تحصى أو لا نسلم أن اللام للعموم فإنه يجيء للعموم وللخصوص، **الثالث** التأويل وهو أنه وإن كان ظاهراً فيما ذكرت لكن يجب صرفه عنه إلى محمل مرجوح بدليل يصيره راجحاً نحو قوله: نهى عن بيع الغرر، وهذا أقوى لأنه عام لم يتطرق إليه تخصيص أو التخصيص فيه أقل، **الرابع** الإجمال فإن ما ذكرناه من وجه الترجيح وإن لم يصيره راجحاً فإنه يعارض الظهور فيبقى مجملاً **الخامس** المعارضة بآية أخرى نحو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾ [البقرة: ١٨٨] وهذا ما لم يتحقق فيه الرضا فيكون باطلاً أو بحديث متواتر كما ذكرنا **السادس** القول بموجبه وهو تسليم مقتضى النص مع بقاء الخلاف مثل أن يقول: سلمنا حل البيع والخلاف في صحته باق فإنه ما أثبته، الصنف الثالث ما يرد على ظاهر السنة كما إذا استدل بقوله: «امسك أربعاً وفارق سائرهن» على أن النكاح لا ينفسخ والاعتراض عليه بوجوه الستة المذكورة **الأول** الاستفسار **الثاني** منع الظهور إذ ليس فيما ذكرت من الخبر صيغة عموم أو لأنه خطاب بخاص أو لأنه رد على سبب خاص **الثالث** التأويل فإن المراد تزوج منهن أربعاً بعقد جديد فإن الطارىء كالمبتدأ في إفساد النكاح كالرضاع **الرابع** الإجمال كما ذكرنا **الخامس** المعارضة بنص آخر **السادس** القول بالموجب وههنا أسئلة تختص بإخبار الآحاد وهو الطعن في السند بأن يقول هذا الخبر مرسل أو موقوف أو في روايته قدح فإن راويه ضعيف لخلل في عدالته أو ضبطه أو بأنه كذبه الشيخ فقال: لم يرو عني مثاله إذا قال الأصحاب المتبايعان كل واحد منهما بالخيار ما لم يتفرقا، قالت الحنفية: لا يصح لأن راويه مالك وقد خالفه، وإذا قلنا: «أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل» قالوا: لا يصح لأنه يرويه سليمان بن موسى الدمشقي عن الزهري[1]، فسأل الزهري، فقال: لا أعرفه. الصنف الرابع ما يرد على تخريج المناط وهو ما سيأتي من عدم الإفضاء أو المعارضة أو عدم الظهور أو عدم الانضباط أو بما تقدم من أنه مرسل أو غريب أو شبه، قال:

(الثامن عدم التأثير وقسم أربعة أقسام، الأول: عدم التأثير في الوصف مثاله صلاة لا تقصر فلا تقدم كالمغرب لأن عدم القصر في نفي التقديم طردي فيرجع إلى سؤال المطالبة. الثاني: عدم التأثير في الأصل مثاله في بيع الغائب مبيع غير مرئي فلا يصح كالطير في

---

(١) الزهري: عبدالله بن سعد بن إبراهيم بن سعد الزهري البغدادي. (أبو القاسم) توفي عام (٢٣٨هـ) من أصحاب السِير. من تصانيفه: فتوح خالد بن الوليد.

فاعلاً هاماً يظهر....

الهواء، فإن العجز عن التسليم مستقل وحاصله معارضة في الأصل. الثالث: عدم التأثير في الحكم مثاله في المرتدين مشركون أتلفوا مالاً في دار الحرب فلا ضمان كالحربي ودار الحرب عندهم طردي فيرجع إلى الأول. الرابع: عدم التأثير في الفرع مثاله زوجت نفسها فلا يصح كما لو زوجت من غير كفء وحاصله كالثاني وكل فرض جعل وصفاً في العلة مع اعترافه بطرده مردود بخلاف غيره على المختار فيهما) أقول: عدم التأثير عبارة عن إبداء وصف لا أثر له وقسمه الجدليون أربعة أقسام فاعلاً هاماً يظهر عدم تأثير الوصف مطلقاً ثم أن يظهر عدم تأثيره في ذلك الأصل ثم أن يظهر عدم تأثير قيد منه ثم أن لا يظهر شيء من ذلك لكن لا يطرد في محل النزاع فيعلم منه عدم تأثيره وخصوا كل قسم باسم تمييزاً لبعضها عن بعض وتسهيلاً للعبارة عنها باختصار **فالأول** وهو ما كان فيه الوصف غير مؤثر يسمى عدم التأثير في الوصف مثاله أن يقال في الصبح لا يقصر فلا يقدم إذ أنه كالمغرب فيقال عدم القصر لا تأثير له في عدم تقديم الآذان فإنه لا مناسبة ولا شبه فهو وصف طردي ولا يعتبر اتفاقاً ولذلك استوى المغرب وغيره مما يقصر في ذلك ومرجعه المطالبة بكون العلة علة القسم **الثاني** وهو أن يكون الوصف غير مؤثر في ذلك الأصل للاستغناء عنه بوصف آخر ويسمى عدم التأثير في الأصل مثاله أن يقول في بيع الغائب مبيع غير مرئي فلا يصح بيعه كالطير في الهواء فيقول المعترض كونه غير مرئي وإن ناسب نفي الصحة فلا تأثير له في مسألة الطير لأن العجز عن التسليم كاف في منع الصحة ضرورة استواء المرئي وغير المرئي فيها ومرجعه المعارضة في العلة بإبداء علة أخرى وهو العجز عن التسليم **الثالث** أن يذكر في الوصف المعلل به وصفاً لا تأثير له في الحكم المعلل ويسمى عدم التأثير في الحكم مثاله أن يقول الحنفية في مسألة المرتدين إذا أتلفوا أموالنا مشركون أتلفوا مالاً في دار الحرب فلا ضمان عليهم كسائر المشركين. فيقول المعترض: دار الحرب لا تأثير له عندكم ضرورة استواء الاتلاف في دار الحرب ودار الإسلام في إيجاب الضمان عندهم ومرجعه إلى مطالبة تأثير كونه في دار الحرب فهو كالأول، **الرابع** أن يكون الوصف المذكور لا يطرد في جميع صور النزاع وإن كان مناسباً ويسمى عدم التأثير في الفرع مثاله أن يقال في تزويج المرأة نفسها زوجت نفسها بغير إذن وليها فلا يصح كما زوجت من غير كفء فيقول المعترض كونه غير كفء لا أثر له فإن النزاع واقع فيما زوجت من كفء ومن غير كفء وحكمهما سواء فلا أثر له ومرجعه إلى المعارضة بوصف آخر وهو تزويج فقط فهو كالثاني. واعلم أن حاصل ما ذكر أن الأقسام الأربعة الأول والثالث منها يرجعان إلى منع العلة والثاني والرابع إلى المعارضة في الأصل بإبداء علة أخرى والأول قد مر والثاني سيأتي، فليس هو سؤالاً برأسه وقد يقال إن ذلك لعدم التمييز بين ما يقصد به منع العلية ليدل عليها وبين الدليل على عدمها وكذا بين إبداء ما يوجب احتمال علية الغير وبين ما يوجب الجزم به قوله وكل فرض لما كان حاصل القسم الرابع وجود قيد طردي في الوصف المعلل به وهو كونه غير كفء

ذكر لذلك قاعدة تتعلق به وهي أن كل ما فرض جعله وصفاً في العلة من طردي هل هو مردود عند المناظرين فلا يجوزونه أما إذا كان المستدل معترفاً بأنه طردي فالمختار أنه مردود لأنه في كونه جزء العلة كاذب باعترافه وأنه لحد قبيح وقيل ليس بمردود لأن الغرض استلزام الحكم فالجزاء إذا استلزم الحكم فالكل مستلزم قطعاً وأما إذا لم يكن معترفاً بأنه طردي فالمختار أنه غير مردود لجواز أن يكون فيه غرض صحيح كدفع النقض الصريح إلى النقض المكسور وهو أصعب بخلاف الأول فإنه معترف بأنه غير مؤثر وأن العلة هو الباقي فيرد النقض كما لو لم يذكره والتفوه به لا يجديه نفعاً في دفع النقض وقيل مردود لأنه لغو وإن لم يعترف به وقد عرف الفرق، قال:

(التاسع القدح في المناسبة بما يلزم من مفسدة راجحة أو مساوية وجوابه بالترجيح تفصيلاً أو إجمالاً كما سبق) أقول: هذا أول الاعتراضات الأربعة المخصوصة بالمناسبة ويخص اسم القدح في المناسبة وهو إبداء مفسدة راجحة أو مساوية لما مر أن المناسبة تنخرم بالمعارضة والجواب بترجيح المصلحة على المفسدة تفصيلاً أو إجمالاً أما تفصيلاً فبخصوص المسألة بأن هذا ضروري وذلك حاجي أو بإن إفضاء هذا قطعي أو أكثري وذاك ظني أو أقلي أو إن هذا اعتبر نوعه في نوع الحكم وذاك اعتبر نوعه في جنس الحكم إلى غير ذلك مما تنبهت له. وأما إجمالاً فبلزوم التعبد لولا اعتبار المصلحة وقد أبطلناه مثاله أن يقول في الفسخ في المجلس وجد سبب الفسخ فيوجد الفسخ وذلك دفع ضرر المحتاج إليه من المتعاقدين فيقال معارض بضرر الآخر فيقول الآخر يجلب نفعاً وهذا يدفع ضراً ودفع الضر أهم للعقلاء ولذلك يدفع كل ضر ولا يجلب كل نفع. مثال آخر: إذا قلنا التخلي للعبادة أفضل لما فيه من تزكية النفس فيقال لكنه يفوت أضعاف تلك المصلحة منها إيجاد الولد وكف النظر وكسر الشهوة وهذه أرجح من مصالح العبادة فيقول بل مصلحة العبادة أرجح لأنها لحفظ الدين وما ذكرتم لحفظ النسل، قال:

(العاشر القدح في إفضاء الحكم إلى المقصود كما لو علل حرمة المصاهرة على التأبيد بالحاجة إلى ارتفاع الحجاب المؤدي إلى الفجور فإذا تأبد انسد باب الطمع المفضي إلى مقدمات الهم والنظر المفضي إلى ذلك، فيقول المعترض: بل سد باب النكاح أفضى إلى الفجور والنفس مائلة إلى الممنوع وجوابه أن التأبيد يمنع عادة بما ذكرناه فيصير كالطبيعي كالأمهات) أقول: ومما يختص بالمناسب من الاعتراضات القدح في إفضائه إلى المصلحة المقصودة من شرع الحكم له مثاله أن يقال في علة تحريم مصاهرة المحارم على التأبيد أنها الحاجة إلى ارتفاع الحجاب ووجه المناسبة أنه يفضي إلى رفع الفجور وتقريره إن رفع الحجاب وتلاقي الرجال والنساء يفضي إلى الفجور وأنه يندفع بتحريم التأبيد إذ يرتفع الطمع المفضي إلى مقدمات الهم والنظر المفضية إلى الفجور فيقول المعترض لا يفضي إلى ذلك بل سد باب النكاح أفضى إلى الفجور ولأن النفس حريصة على ما منعت عنه وقوة داعية

الشهوة مع اليأس عن المحل مظنة الفجور والجواب ببيان الإفضاء إليه بأن يقول في المسألة التأبيد يمنع عادة ما ذكرناه من مقدمات الهم والنظر وبالدوام يصير كالأمر الطبيعي فلا يبقى المحل مشتهى كالأمهات، قال:

(الحادي عشر كون الوصف خفياً كالرضا والقصد والخفي لا يعرف الخفي وجوابه ضبطه بما يدل عليه من الصيغ والأفعال) أقول: ثالث اعتراضات المناسبة كون الوصف غير ظاهر كالرضا في العقود والقصد في الأفعال **والجواب** ضبطه بصفة ظاهرة كضبط الرضا بصيغ العقود وضبط العمد بفعل يدل عليه عادة كاستعمال الجارح في القتل، **قال**:

(الثاني عشر كونه غير منضبط كالتعليل بالحكم والمقاصد كالحرج والمشقة والزجر فإنها تختلف باختلاف الأشخاص والأزمان والأحوال وجوابه أما أنه منضبط بنفسه أو بضابط كضبط الحرج بالسفر ونحوه) أقول: ورابع اعتراضات المناسب كون الوصف غير منضبط كالحكم والمصالح مثل الحرج والمشقة والزجر فإنها أمور ذوات مراتب غير محصورة ولا متميزة وتختلف بالأشخاص والأحوال والأزمان فلا يمكن تعيين القدر المقصود منها وجوابه أنه إما منضبط بنفسه كما تقول في المشقة والمضرة أنه منضبط عرفاً وإما بضبطه بوصف كالمشقة بالسفر والزجر بالحدود، وقال:

(الثالث عشر النقض كما تقدم وفي تمكين المعترض من الدلالة على وجود العلة إذا منع ثالثها يمكن ما لم يكن حكماً شرعياً ورابعها ما لم يكن طريق أولى بالقدح قالوا لو دل المستدل على وجود العلة بدليل موجود في محل النقض فنقض المعترض ثم منع وجوهاً فقال المعترض ينتقض دليلك لم يسمع لأنه انتقل من نقض العلة إلى نقض دليلها وفيه نظر أما لو قال يلزمك أما انتقاض علتك أو انتقاض دليلها كان متجهاً ولو منع المستدل تخلف الحكم ففي تمكين المعترض من الدلالة ثالثها يمكن ما لم يكن طريق أولى) أقول: النقض كما علمت عبارة عن ثبوت الوصف في صورة مع عدم الحكم فيها ويمكن في جوابه منع كل واحد منهما فليجعل البحث فيه قسمين، القسم **الأول** فيما يمنع المستدل وجود الوصف في صورة النقض وهو وارد بالاتفاق وفيه بحثان **الأول** هل للمعترض أن يدل على وجوده حينئذ أو ابتداء قيل نعم إذ به يتم إبطال دليل الخصم، وقيل لا، فإنه انتقال من الاعتراض إلى الاستدلال، وقيل إن كان حكماً شرعياً فلا لأن الاشتغال بإثبات حكم شرعي هو الانتقال بالحقيقة وهو غير جائز وإلا فنعم لظهور أمر تتميمه لدليله وقيل لا ما دام له طريق في القدح أولى من النفض وأما إذا لم يكن له طريق أولى به فجائز وذلك لأن غصب المنصب والانتقال إنما ينفيان استحساناً فإذا وجد الأحسن لم يرتكبهما وإلا فالضرورة تجوزهما، المبحث **الثاني** إذا كان المستدل قد ذكر على وجود العلة في الأصل دليلاً موجوداً في محل النقض ونقض المعترض العلة فقال المستدل لا نسلم وجودها فقال المعترض فينتفض دليلك

لوجوده في محل النقض بدون مدلوله وهو وجود العلة فقد قال الجدليون لا يسمع هذا من المعترض لأنه انتقل من نقض العلة إلى نقض دليلها قال المصنف وفيه نظر ولعل ذلك أن القدح في دليل العلة قدح في العلة وهو مطلوبه فلا انتقال هذا إذا ادعى انتقاض دليل العلة معيناً ولو ادعى أحد الأمرين فقال يلزم إما انتقاض العلة وأما انتقاض دليلها وكيف كان لا يثبت العلية كان مسموعاً بالاتفاق فإن عدم الانتقال فيه ظاهر، القسم **الثاني** فيما يمنع المستدل عدم الحكم في صورة النقض وهو وارد اتفاقاً وهل للمعترض إقامة الدليل على عدم الحكم؟ قيل: نعم، إذ به يحصل مطلوبه، وقيل: لا، لأنه انتقال، وقيل: نعم إذا لم يكن له طريق أولى بالقدح كما تقدم، قال:

(والمختار لا يجب الاحتراز من النقض وثالثها إلا في المستثنيات، لنا: أنه سئل عن الدليل وانتفاء المعارض ليس منه وأيضاً فإنه وارد وإن احترز اتفاقاً) أقول: هل يلزم المستدل أن يحترز في متن الاستدلال من النقض بأن يذكر قيداً يخرج محل النقض؟ قيل: يلزمه لئلا ينتقض العلة وقيل يلزمه إلا في المستثنيات وهي ما يرد على كل علة فإذا قال في الأرز مطعوم فيجب فيه التساوي كالبر فلا حاجة إلى أن يقول ولا حاجة تدعو إلى التفاضل فيه فيخرج العرايا فإنه وارد على كل تقدير سواء عللنا بالطعم أو الفوت أو الكيل فلا تعلق له بإبطال مذهب وتصحيح آخر والمختار أنه لا يجب أصلاً لنا أنه سئل عن دليل العلية فالتزمه ووفى به والنقض دليل عدم العلية فهو بالحقيقة معارضة ونفي المعارض ليس من الدليل فهو غير ملتزم له فلا يلزمه ولنا أيضاً إن ذكره إنما كان لئلا يرد النقض وذلك إنما يصح إذا لم يرد النقض معه وليس كذلك فإنه وارد معه اتفاقاً بأن تقول هذا وصف طردي والباقي منتقض، قال:

(وجوابه ببيان معارض اقتضى نقيض الحكم أو خلافه لمصلحة كالعرايا وضرب لدية أو لدفع مفسدة آكد كحل الميتة للمضطر فإن كان التعليل بظاهر عام حكم بتخصيصه وتقدير المانع كما تقدم) أقول: لما فرغ من بحث النقض بجزأيه بين وجه الجواب عنه وهو بإبداء المانع أعني بيان وجود معارض في محل النقض اقتضى نقيض الحكم كنفي الوجوب للوجوب أو خلافه كالحرمة للوجوب وذلك أما لتحصيل مصلحة أو دفع مفسدة أما تحصيل المصلحة فكما في العرايا إذا أوردت على الربويات لعموم الحاجة إلى الرطب والتمر وقد لا يكون عندهم ثمن آخر، وكضرب الدية على العاقلة إذا أورد على الزجر بشرع الدية لمصلحة أولياء المقتول مع عدم تحميل القاتل ما لم يقصد به القتل وكون أوليائه يغنمون بكونه مقتولاً فليغرموا بكونه قاتلاً، ولذلك قال ﷺ: «مالك غنمه فعليك غرمه». وأما دفع المفسدة فكما علل حرمة الميتة بقذارته فإذا أورد المضطر قيل ذلك لدفع مفسدة هلاك النفس وهو أعظم من كل المستقذر هذا كله إذا لم تكن العلة منصوصة بظاهر عام وإما إن كانت كذلك فلا يجب إبداء المانع بعينه بل يحكم بتخصيصه بغير محل النقض ويقدر المانع بجذب مصلحة

أو دفع مفسدة فيكون تخصيصاً للعموم لا للعلة فإنه أهون وقد تقدم ما فيه كفاية، قال:

(الرابع عشر الكسر وهو نقض المعنى والكلام فيه كالنقض) أقول: الكسر وهو نقض المعنى وحاصله وجود المعنى في صورة مع عدم الحكم فيه وقد علمت هل يسمع ومتى يسمع فحيث يسمع فهو كالنقض والكلام فيه كالكلام فيه من الأجوبة الثلاثة والكلام عليها سؤالاً وجواباً واختلافاً واختياراً فلا يتكرر ومثاله ما مر من الترخص للسفر لحكمة المشقة فيكسر بالحمال. واعلم أن منع وجود العلة ههنا أظهر منه في النقض لما مر أن قدر الحكمة يتفاوت فقد لا يحصل ما هو مناط الحكم منه في الأصل في الفرع ومنع بقاء الحكم ههنا قد يدفع بوجه آخر وهو أنه لم لا يجوز أن يثبت حكم هو أولى بالحكمة وقد سبقت الإشارة إلى ذلك كله في موضعه، قال:

(الخامس عشر المعارضة في الأصل بمعنى آخر أما مستقل كمعارضة الطعم بالكيل أو القوت أو غير مستقل كمعارضة القتل العمد العدوان بالجارح والمختار قبولها لنا لو لم تكن مقبولة لم يمتنع التحكم لأن المدعي علة ليس بأولى بالحرمة أو بالاستقلال من وصف المعارضة فإن رجح بالتوسعة منع الدلالة ولو سلم عورض بأن الأصل انتفاء الأحكام وباعتبارهما معاً وأيضاً فلما ثبت أن مباحث الصحابة كانت جمعاً وفرقاً قالوا استقلالهما بالمناسبة يستلزم التعدد قلنا تحكم باطل كما لو أعطى قريباً عالماً) أقول: معنى المعارضة في الأصل هو أن يبدي المعترض معنى آخر يصلح للعلية مستقلاً أو غير مستقل بل جزءاً. أما المستقل فيحتمل أن يكون علة مستقلة دون الأول وأن يكون جزء علة فهو مع الأول علة مستقلة وعلى التقديرين فلا يحصل الحكم بالأول وحده مثاله أن يعلل حرمة الربا بالطعم فيعارضه بالقوت أو الكيل وأما غير المستقلة فيحتمل أن يكون جزء العلة فينفي استقلال الأول مثاله أن يعلل القصاص في المحدد بكونه قتلاً عمداً عدواناً فيعارضه بكونه بالجارح فإنه لما جاز أن تكون العلة الأوصاف المذكورة مع قيد كونه بالجارح لم يتعد إلى المثقل ثم اختلف في قبول هذه المعارضة وأثار قبولها لنا لو لم تقبل لم يمتنع التحكم واللازم باطل ضرورة واتفاقاً بيان الملازمة أن الوصف المبدي في الصورة الأولى يصلح للاستقلال والجزئية كالوصف المدعي علة والمبدي في الصورة الثانية يصلح جزءاً للعلة كما يصلح الوصف المدعي علة وقيوده كذلك فكان الحكم باستقلال المدعي أو جزئيته دون المبدي تحكماً فإن قيل لا تحكم مع الرجحان ووصف التعليل راجح إذ في اعتباره دون وصف المعارضة توسعة في الأحكام لأنه إذا اعتبر تعدي الحكم إلى الفرع ولو اعتبر الآخر وهو أنه لا يوجد في الفرع لم يتعد، قلنا: لا نسلم دلالة حصول التوسعة بكونه علة على كونه علة نعم يصلح ذلك مرجحاً لدليل لو كان قد ثبت عليتها والكلام فيه ولو سلم فهو معارض بما يرجح اعتبار وصف المعارضة وهو أن إلغاءه فيه إثبات حكم الفرع على خلاف الأصل لأن الأصل انتفاء الأحكام وإن اعتباره فيه جمع للدليلين وهو أولى من إلغاء واحد. ولنا أيضاً

بالنقل أن مباحث الصحابة رضوان الله عليهم كانت جمعاً وفرقاً ومن تأمل كتب السير وتتبع تفاصيل الآثار ولم يخف عليه ذلك وما ذلك إلا بتعميم بعضية وصف وتخصيص بعضية آخر والنظر في أن العلة إنما هي وذلك إجماع على إبداء وصف فارق وقبوله وهو المراد، قالوا: المفروض استقلال كل واحد منهما بالعلية وهو يستلزم تعدد العلة فيصار إليه وحينئذ يكون ما ذكرناه علة مستقلة وعلية غيره غير ضائرة **والجواب** لما احتمل استقلالهما والتعدد وجزئيتهما والوحدة كان الحكم بالاستقلال والتعدد تحكماً محضاً وأنه باطل وذلك كما لو أعطى قريباً عالماً فإنه يمكن أن إعطاءه لقرابته أو لعلمه أو لهما فالحكم بأحد الثلاثة تحكم، قال:

(وفي بيان لزوم نفي الوصف عن الفرع ثالثها أن صرح لزم لنا أنه إذا لم يصرح فقد أتى بما ليس ينتهض معه الدليل فإن صرح لزمه الوفاء بما صرح) أقول: هذا بحث يتفرع على قبول المعارضة وهو أنه هل يلزم المعترض بيان أن الوصف الذي أبديته منتف في الفرع أو لا؟ فقيل: يلزمه لينفعه دعوى التعليل به إذ لولاه لم تنتف العلة في الفرع فثبت الحكم فيه وحصل مطلوب المستدل وقيل لا يلزمه لأن غرضه هدم استقلال ما ادعى المستدل أنه مستقل وهذا القدر يحصل بمجرد إبدائه وقيل إن تعرض لعدمه في الفرع صريحاً لزمه بيانه وإلا فلا، وهذا هو المختار أما أنه إذا لم يصرح به فليس عليه بيانه فلأنه قد أتى بما لا يتم الدليل معه وهذا غرضه لا بيان عدم الحكم في الفرع حتى لو ثبت بدليل آخر لم يكن إلزاماً له وربما سلمه وأما أنه إذا صرح به لزمه التزم أمراً وإن لم يجب عليه ابتداء فيلزمه بالتزامه ويجب عليه الوفاء بما التزمه، قال:

(والمختار أنه لا يحتاج إلى أصل لأن حاصله نفي الحكم لعدم العلة أو صد المستدل عن التعليل بذلك وأيضاً فأصل المستدل أصله) أقول: هذا بحث آخر يتفرع على قبول المعارضة وهو أنه هل يحتاج المعارض إلى أصل يبين تأثير وصفه الذي أبداه في ذلك الأصل حتى يقبل منه كأن يقول العلة الطعم دون القوت كما في الملح قد اختلف فيه والمختار أنه لا يحتاج لأن حاصل هذا الاعتراض أحد الأمرين: إما نفي ثبوت الحكم في الفرع بعلة المستدل ويكفيه أن لا يثبت عليتها بالاستقلال ولا يحتاج في ذلك إلى أن يثبت علية ما أبداه بالاستقلال فإن كونه جزء العلة يحصل مقصوده فقد لا يكون علة فلا يؤثر في أصل أصلاً وأما صد المستدل عن التعليل بذلك لجواز تأثير هذا والاحتمال كاف فهو لا يدعي عليته حتى يحتاج إلى شهادة أصل وأيضاً فإن أصل المستدل بأن يقول العلة الطعم أو الكيل أو كلاهما كما في البر بعينه فإذاً مطالبته بأصل مطالبة له بما قد تحقق حصوله فلا فائدة فيه، قال:

(وجواب المعارضة إما بمنع وجود الوصف أو المطالبة بتأثيره إن كان مثبتاً بالمناسبة أو الشبه لا بالمسبر أو بخفائه أو عدم انضباطه أو منع ظهوره أو انضباطه أو بيان أنه عدم معارض

في الفرع مثل المكره على المختار بجامع القتل فيعترض بالطواعية فيجيب بأنه عدم الإكراه المناسب لنقيض الحكم وذلك طرداً ويبين كونه ملغى أو يبين استقلال ما عداه في صورة بظاهر أو إجماع مثل لا تبيعوا الطعام بالطعام في معارضة المطعوم بالكيل ومثل من بدل دينه فاقتلوه في معارضة التبديل بالكفر بعد الإيمان وغير متعرض للتعميم) أقول: إذ قد عرفت أن المعارضة مقبولة **فالجواب** عنها من وجوه منها منع وجود الوصف مثل أن يعارض القوت بالكيل فيقول: لا نسلم أنه مكيل لأن العبرة بعادة زمن الرسول ﷺ وكان حينئذ موزوناً ومنها المطالبة بكون وصف المعارض مؤثراً، يقال: ولم قلت إن الكيل مؤثر وهذا إنما يسمع من المستدل إذا كان مثبتاً للعلة بالمناسبة أو الشبه حتى يحتاج المعارض في معارضته إلى بيان مناسبة أو شبه بخلاف ما إذا أثبته بالسبر فإن الوصف يدخل في السبر بدون ثبوت المناسبة بمجرد الاحتمال ومنها بيان خفائه ومنها عدم انضباطه ومنها منع ظهوره ومنها منع انضباطه هذه الأربعة لما علمت أن الظهور والانضباط شرط في الوصف المعلل به فلا بد في دعوى صلوح الوصف علة من بيانهما وللصاد عنهما أن يبين عدمهما وأن يطالب ببيان وجودهما ومنها بيان أن الوصف عدم معارض في الفرع مثاله أن يقيس المكره على المختار في القصاص بجامع القتل فيقول المعترض معارض بالطواعية فإن العلة هو القتل مع الطواعية فيجيب المستدل بأن الطواعية عدم الإكراه المناسب لنقيض الحكم وهو عدم القصاص فحاصله عدم معارض وعدم المعارض طرد لا يصلح للتعليل لأنه ليس من الباعث في شيء كما علمت ومنها أن يبين كون وصف المعارض ملغى إذ قد تبين استقلال الباقي بالعلية في صورة ما بظاهر نص أو إجماع مثاله إذا عارض في الربا الطعم بالكيل فيجيب بأن النص دل على اعتبار الطعم في صورة ما وهو قوله: «لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء» مثال آخر: أن يقول في يهودي صار نصرانياً أو بالعكس بدل دينه فيقتل كالمرتد فيعارضه بالكفر بعد الإيمان فيجيب بأن التبديل معتبر في صورة ما لقوله من بدل دينه فاقتلوه هذا إذا لم يتعرض للتعميم فلو عمم وقال فثبت ربوية كل مطعوم أو اعتبار كل تبديل للحديث لم يسمع لأن ذلك إثبات للحكم بالنص دون القياس لا تتميم القياس بالإلغاء والمقصود ذلك ولأنه لو ثبت العموم لكان القياس ضائعاً ولا يضره كونه عاماً إذ لم يتعرض للتعميم ولم يستدل به، قال:

(ولا يكفي إثبات الحكم في صورة دونه لجواز علة أخرى ولذلك لو أبدى أمر آخر يخلف ما ألغى فسد الإلغاء ويسمى تعدد الوضع لتعدد أصلها مثل أمان من مسلم عاقل فيصح كالحر لأنهما مظنتان لإظهار مصالح الإيمان فيعترض بالحرية فإنها مظنة الفراغ للنظر فيكون أكمل فيلغيها بالمأذون له في القتال فيقول خلف الأذن الحرية فإنه مظنة لبذل الوسع أو لعلم السيد بصلاحيته وجوابه الإلغاء إلى أن يقف أحدهما) أقول: ربما يظن أن إثبات الحكم في صورة دون وصف المعارض كاف في إلغائه والحق أنه ليس بكاف لجواز وجود علة أخرى لما تقدم

من جواز تعدد العلة وعدم وجوب العكس ولأجل ذلك لو أبدى في صورة عدم وصف المعارضة وصفاً آخر يخلفه لئلا يكون الباقي مستقلاً فسد الإلغاء لابتنائه على استقلال الباقي في تلك الصورة وقد بطل وتسمى هذه الحالة تعدد الوضع لتعدد أصلهما والتعليل في أحدهما بالباقي على وضع أي مع قيد وفي الآخر على وضع آخر أي قيد آخر مثاله أن يقال في مسألة أمان العبد للحربي أمان من مسلم عاقل فيقبل كالحر لأنهما أعني الإسلام والعقل مظنتان لإظهار مصلحة الإيمان أي بذل الأمان وجعله آمناً فيقول المعترض هو معارض بكونه حراً أي العلة كونه مسلماً عاقلاً حراً فإن الحرية مظنة فراغ قلبه للنظر لعدم اشتغاله بخدمة السيد فيكون إظهار مصالح الإيمان معه أكمل فيقول المستدل الحرية ملغاة لاستقلال الإسلام والعقل في صورة العبد المأذون له من قبل سيده في أن يقاتل فيقول المعترض إذن السيد له خلف من الحرية فإنه مظنة لبذل الوسع فيما تصدى له من مصالح القتال أو لعلم السيد بصلاحيته لإظهار مصالح الإيمان وجواب تعدد الوضع أن يلغي المستدل ذلك الخلف بإبداء صورة لا يوجد فيها الخلف أيضاً فإن أبدى المعترض خلفاً آخر فجوابه إلغاؤه وعلى هذا إلى أن يقف أحدهما فيكون الدبرة عليه فإن ظهر صورة لا خلف فيها تم الإلغاء وبطل الاعتراض وإلا ظهر عجز المستدل، قال:

(ولا يفيد الإلغاء لضعف المعنى مع تسليم المظنة كما لو اعترض في الردة بالرجولية فإنها مظنة الإقدام على القتال فيلغيها بالمقطوع اليدين) أقول: إذ قد عرفت أن من أجوبة المعارضة الإلغاء، فالإلغاء هل يثبت بضعف المعنى إذا سلم وجود المظنة المتضمنة لذلك المعنى الحق أنه لا يثبت مثاله أن يقول: الردة علة القتل فيقول المعترض بل مع الرجولية لأنه مظنة الإقدام على قتال المسلمين إذ يعتاد ذلك من الرجال دون النساء فيجيب المستدل بأن الرجولية وكونها مظنة الإقدام لا تعتبر وإلا لم يقتل مقطوع اليدين لأن احتمال الإقدام فيه ضعيف بل أضعف من احتماله في النساء وهذا لا يقبل منه حيث سلم أن الرجولية مظنة اعتبرها الشارع وذلك كترفه الملك في السفر لا يمنع رخص السفر في حقه لقلة المشقة إذ المعتبر المظنة وقد وجدت لا مقدار الحكمة لعدم انضباطها، قال:

(ولا يكفي رجحان المعين ولا كونه متعدياً لاحتمال الجزئية فيجيء التحكم) أقول هذان وجهان توهما جواباً للمعارضة ولا يكفيان **الأول** رجحان المعين وهو أن يقول المستدل في جواب المعارضة ما عينته من الوصف راجح على ما عارضت به ثم يظهر وجهاً من وجوه الترجيح وهذا القدر غير كاف لأنه إنما يدل على أن استقلال وصفه أولى من استقلال وصف المعارضة إذ لا يعلل بالمرجوح مع وجود الراجح لكن احتمال الجزئية باق ولا بعد في ترجح بعض الأجزاء على بعض فيجيء التحكم، **الثاني** كون ما عينه المستدل متعدياً والآخر قاصراً غير كاف في جواب المعارضة إذ مرجعه الترجيح بذلك فيجيء التحكم هذا والشأن في الترجيح فإنه إن رجحت المتعدية بأن اعتباره يوجب الاتساع في الأحكام وبأنها متفق على

اعتبارها بخلاف القاصرة رجحت القاصرة بأنها موافقة للأصل إذ الأصل عدم الإحكام وبأن اعتبارها إعمال للدليلين معاً بخلاف إلغائها، قال:

(والصحيح جواز تعدد الأصول لقوة الظن به وفي جواز اقتصار المعارضة على أصل واحد قولان وعلى الجميع في جواز اقتصار المستدل على أصل واحد قولان) أقول: قد اختلف في جواز تعدد الأصول فقيل لا يجوز بل يجب في المستدل الاكتفاء بأصل واحد إذ مقصوده الظن وهو يحصل به فيلغو ما زاد عليه والصحيح أنه جائز لأن الظن يقوى به وكما أن أصل الظن مقصود فقوته أيضاً مقصودة ثم إذا تعدد أصله فهل يجوز للمعترض أن يقتصر في المعارضة على أصل واحد ولا يتعرض لسائر الأصول فيه قولان، ووجه الجواز أن إبطال جزء من كلامه يبطل كلامه ووجه المنع أنه لو سلم أنه أصل لكفاه في مقصوده فلا بد من إبطال الجميع فإن قلنا لا يجوز الاكتفاء بل يجب المعارضة في جميع الأصول فإذا عارض في الجميع ودفع المستدل معارضته عن أصل واحد فهل يجوز ويكون ذلك كافياً فيه قولان ووجه الجواز أنه يحصل به مطلوبه ووجه المنع أنه التزم الجميع فيلزمه الذب عن الجميع كان الجميع صار مدعى بالعرض، قال:

(السادس عشر التركيب تقدم التعدية وتمثيلها في إجبار البكر البالغ بكر فجاز إجبارها كالبكر الصغيرة فيعارض بالصغر وتعديه إلى الثيب الصغيرة ويرجع به إلى المعارضة في الأصل) أقول: هذان اعتراضان يعدهما الجدليون في عداد الاعتراضات وهما راجعان إلى بعض من سائر الاعتراضات ونوع منه خص باسم وليس شيء منهما سؤالاً برأسه فالأول سؤال التركيب وهو ما عرفته حيث قلنا شرط حكم الأصل أن لا يكون ذا قياس مركب وأنه قسمان مركب الأصل ومركب الوصف وإن مرجع أحدهما منع حكم الأصل أو منع العلية ومرجع الآخر منع الحكم أو منع وجود العلة في الفرع فليس بالحقيقة سؤالاً برأسه وقد عرفت الأمثلة فلا معنى للإعادة والثاني سؤال التعدية وذكروا في مثاله أن يقول المستدل في البكر البالغ بكر فتجبر كالصغيرة فيقول المعترض هذا معارض بالصغر وما ذكرته وإن تعدى به الحكم إلى البكر البالغ فما ذكرته فقد تعدى به الحكم إلى الثيب الصغيرة وهذا التمثيل يجعل السؤال راجعاً إلى المعارضة في الأصل بوصف آخر وهو البكارة بالصغر مع زيادة تعرض للتساوي في التعدية دفعاً لترجيح المعين بالتعدية فلا يكون سؤالاً آخر النوع الخامس من الاعتراضات ما يرد باعتبار المقدمة الثالثة وهي دعوى وجود العلة في الفرع سواء وهو إما بدفع وجودها بالمنع أو بالمعارضة وإما بدفع المساواة باعتبار ضميمة شرط في الأصل أو مانع في الفرع ويسمى الفرق أو باعتبار نفس العلة لاختلاف في الضابط أو في المصلحة فهذه خمسة، قال:

(الثامن عشر منع وجوده في الفرع مثل أمان صدر من أهله كالمأذون فبمنع الأهلية وجوابه

ببيان وجود ما عناه بالأهلية كجواب منعه في الأصل والصحيح منع السائل من تقريره لأن المستدل مدع فعليه إثباته لئلا ينتشر) أقول: ومن الاعتراضات أن يقول لا نسلم وجود الوصف المعلل به في الفرع مثاله أن يقول في أمان العبد أمان صدر عن أهله كالعبد المأذون له في القتال فيقول المعترض لا نسلم أن العبد أهل للأمان **فالجواب** ببيان ما يعنيه بالأهلية ثم ببيان وجوده بحس أو عقل أو شرع كما تقدم في منع وجوده في الأصل فيقول أريد بالأهلية كونه مظنة لرعاية مصلحة الإيمان وهو بإسلامه وبلوغه كذلك عقلاً فلو تعرض المعترض لتقرير معنى الأهلية بياناً لعدمها فالصحيح أنه لا يمكن منه لأن تفسيرها وظيفة من تلفظ بها لأنه العالم بمراده وإثباتها وظيفة من ادعاها فيتولى تعيين ما ادعاه كل ذلك لئلا ينتشر الجدال، قال:

(التاسع عشر المعارضة في الفرع بما يقتضي نقيض الحكم على نحو طرق إثبات العلة والمختار قبوله لئلا تختل فائدة المناظرة، قالوا: فيه قلب التناظر ورد بأن القصد الهدم) أقول: ومن الاعتراضات المعارضة في الفرع بما يقتضي نقيض الحكم فيه بأن يقول ما ذكرته من الوصف وإن اقتضى ثبوت الحكم في الفرع فعندي وصف آخر يقتضي نقيضه فيتوقف دليلك وهي المعنى بالمعارضة إذا أطلقت ولا بد من بنائه على أصل بجامع تثبت عليته وله الاستدلال في إثبات عليته بأي مسلك من مسالكها شاء على نحو طرق إثبات المستدل للعلية سواء فيصير هو مستدلاً آنفاً والمستدل معترضاً فتنقلب الوظيفتان وقد اختلف في قبول سؤال المعارضة والمختار قبوله لئلا تختل فائدة المناظرة وهو ثبوت الحكم لأنه لا يتحقق بمجرد الدليل ما لم يعلم عدم المعارض. قالوا فيه قلب التناظر لأنه استدلال من معترض فصار الاستدلال إلى المعترض والاعتراض إلى المستدل وهو خروج مما قصداه من معرفة صحة نظر المستدل في دليله إلى أمر آخر وهو معرفة صحة نظر المعترض في دليله والمستدل لا تعلق له بذلك ولا عليه أتم نظره أم لا **الجواب** أنه إنما يكون قلباً للتناظر لو قصد به إثبات ما يقتضيه دليله وليس كذلك بل قصده إلى هدم دليل المستدل وبيان قصوره عن إفادة مدلوله فكأنه يقول دليلك لا يفيد ما ادعيت لقيام المعارض وهو دليلي فعليك بإبطال دليلي ليسلم لك دليلك فيفيد وكيف يقصد به إثبات ما يقتضيه وهو معارض بدليل المستدل فإن المعارضة من الطرفين وكل يبطل حكم الآخر، قال:

(وجوابه بما يعترض به على المستدل والمختار قبول الترجيح أيضاً فيتعين العمل وهو المقصود والمختار لا يجب الإيماء إلى الترجيح في الدليل لأنه خارج عنه وتوقف العمل عليه من توابع ورود المعارضة لدفعها لا لأنه منه) أقول: الجواب عن سؤال المعارضة جميع ما مر من الاعتراضات من قبل المعترض على المستدل ابتداءه والجواب الجواب لا فرق وقد يجاب بالترجيح بوجه من وجوهه التي سنذكرها في باب التراجيح فقد اختلف في قبول الترجيح والمختار قبوله لأنه إذا ترجح وجب العمل به للإجماع على وجوب العمل بالراجح

وذلك هو المقصود وقيل لا يقبل لأن تساوي الظن الحاصل بهما غير معلوم ولا يشترط ذلك وإلا لم تحصل المعارضة لامتناع العلم بذلك نعم المعتبر حصول أصل الظن وأنه لا يندفع بالترجيح وعلى المختار فهل يجب الإيماء إلى الترجيح في متن الدليل بأن يقول أمان من مسلم عاقل موافقاً للبراءة الأصلية فيه خلاف فقيل يجب لأنه شرط في العمل به فلا يثبت الحكم دونه فكان كجزء العلة والمختار أنه لا يجب لأن الترجيح على ما يعارضه خارج عن الدليل وتوقف العمل على الترجيح ليس جزءاً للدليل بل شرط له لا مطلقاً بل إذا حصل المعارض واحتيج إلى دفعه فهو من توابع ظهور المعارض لدفعه لا أنه جزء من الدليل فلا يجب ذكره في الدليل، قال:

(العشرون الفرق وهو راجع إلى إحدى المعارضتين وإليهما معاً على قول) أقول: الفرق إبداء خصوصية في الفرع وهو مانع وله أن لا يتعرض لعدمها في الفرع فيكون معارضة في الأصل أو إبداء خصوصية في الفرع هو مانع وله أن لا يتعرض لعدمها في الأصل فيكون معارضة في الفرع وعلى قول لا بد من التعرض لعدم الشرط في الفرع وعدم المانع في الأصل فيكون مجموع المعارضتين، قال:

(الحادي والعشرون اختلاف الضابط في الأصل والفرع مثل تسببوا بالشهادة فوجب القصاص كالمكره، فيقال الضابط في الفرع الشهادة وفي الأصل الإكراه فلا يتحقق التساوي وجوابه أن الجامع ما اشتركا فيه من التسبب المضبوط عرفاً أو بأن إفضاءه في الفرع مثله أو أرجح كما لو كان أصله المغري للحيوان فإن انبعاث الأولياء على القتل طلباً للتشفي أغلب من انبعاث الحيوان بالإغراء بسبب نفرته وعدم علمه فلا يضر اختلاف أصلي التسبب فإنه اختلاف فرع وأصل كما يقاس الإرث في طلاق المريض على القاتل في منع الإرث ولا يفيد أن التفاوت فيهما ملغى لحفظ النفس كما ألغي التفاوت بين قطع الأنملة وقطع الرقبة فإنه لم يلزم من إلغاء العالم إلغاء الحر) أقول: من الاعتراضات اختلاف الضابط في الأصل والفرع مثاله أن يقول المستدل في شهود الزور على القتل بقتل بشهادتهم تسببوا للقتل فيجب القصاص كالمكره فيقول المعترض الضابط مختلف فإنه في الأصل الإكراه وفي الفرع الشهادة ولم يعتبر تساويهما في المصلحة فقد يعتبر الشارع أحدهما دون الآخر وجوابه بوجهين أحدهما أن الضابط هو القدر المشترك وهو التسبب وأنه أمر منضبط عرفاً فيصلح مظنة، **ثانيهما أن** إفضاءه في الفرع مثل إفضائه في الأصل أو أرجح منه فيثبت التعدية كما لو جعل في مسألة القصاص من الشهود الأصل هو المغري للحيوان على القتل فيقول المعترض الضابط في الأصل إغراء الحيوان وفي الفرع الشهادة فيجيب المستدل بأن إفضاء التسبب بالشهادة إلى القتل أقوى من إفضاء التسبب بالإغراء فإن انبعاث أولياء المقتول على قتل من شهدوا عليه بالقتل طلباً للتشفي وثلج الصدر بالانتقام أغلب من انبعاث الحيوان على قتل من يغري هو عليه وذلك بسبب نفرته من الآدمي وعدم علمه بالإغراء وإذا كان كذلك لم يضر

اختلاف أصلي التسبب وهو كونه شهادة وإغراء فإن حاصله قياس التسبب بالشهادة على التسبب بالإغراء والأصل لا بد من مخالفته للفرع وذلك كما يقاس إرث المرأة التي يطلقها الزوج في مرض موته على القاتل في نقض المقصود الفاسد من الفعل فلا يقال حكم الأصل عدم الإرث وحكم الفرع الإرث فلا يصح لأن هذا الاختلاف لا يضر ويرجع إلى الاختلاف في محل الحكم لا في الحكم وذلك مما لا بد منه في القياس فكيف يكون مفسداً له. واعلم أنه ربما يجاب عن اختلاف الضابط بأن يقال في المثال المذكور التفاوت ملغي في القصاص لمصلحة حفظ النفس بدليل أنه لا يفرق بين الموت بقطع الأنملة والموت بضرب الرقبة فيجب بهما القصاص وإن كان أحدهما أشد إفضاء إلى الموت. فقال المصنف: ذلك لا يفيد لأنه لا يلزم من إلغاء فارق معين إلغاء كل فارق كما ألغي العلم فيقتل العالم بالجاهل ولم يلغ الحرية فلم يقتل الحر بالعبد ولا الإسلام فلم يقتل المسلم بكافر، قال:

(الثاني والعشرون اختلاف جنس المصلحة كقول الشافعية أولج فرجاً في فرج مشتهى طبعاً محرم شرعاً فيحد كالزاني فيقال حكمة الفرع الصيانة عن رذيلة اللواط وفي الأصل دفع محذور اختلاط الأنساب فقد يتفاوتان في نظر الشرع وحاصله معارضة وجوابه كجوابه بحذف خصوص الأصل) أقول: ومن الاعتراضات اختلاف جنس المصلحة في الأصل والفرع مثاله أن يقول المستدل يحد باللواط كما يحد بالزنا لأنه إيلاج فرج محرم في فرج محرم شرعاً مشتهى طبعاً فيقول المعترض اختلف المصلحة في تحريمهما ففي الزنا منع اختلاط النسب المفضي إلى عدم تعهد الأولاد وفي اللواط دفع رذيلة اللواط فقد يتفاوتان في نظر الشارع وحاصله معارضة في الأصل لإبداء خصوصية في الأصل كأنه قال بل العلة ما ذكرتم مع كونه موجباً لاختلاط النسب والجواب كجواب المعارضة بإلغاء الخصوصية بطريقه كما مر النوع السادس من الاعتراضات ما يرد على المقدمة والرابعة وهي قوله فيوجد الحكم في الفرع ولما قام عليه الدليل فلا سبيل إلى منعه بل يدعي المخالفة ويبينه أما مقتصراً عليه أو مدعياً أن دليلك يقتضي ذلك وهذا يسمى قلباً، قال:

(الثالث والعشرون مخالفة حكم الفرع لحكم الأصل كالبيع على النكاح وعكسه وجوابه ببيان أن الاختلاف راجع إلى المحل الذي اختلافه شرط لا في حكم وبيان) أقول: بعد تسليم علة الأصل في الفرع يقول المعترض الحكم في الفرع مخالف للحكم في الأصل حقيقة وإن ساواه بدليلك صورة والمطلوب مساواته له حقيقة فما هو مطلوبك غير ما أفاده دليلك والدليل إذا نصب في غير محل النزاع كان فاسداً لأن المقصود منه إثبات محل النزاع مثاله أن يقاس النكاح على البيع أو البيع على النكاح في عدم الصحة بجامع في صورة فيقول المعترض الحكم مختلف فإن عدم الصحة في البيع حرمة الانتفاع بالمبيع وفي النكاح حرمة المباشرة والجواب أن البطلان شيء واحد وهو عدم ترتب المقصود من العقد عليه وإنما اختلف المحل بكونه بيعاً ونكاحاً واختلاف المحل لا يوجب اختلاف ما حل فيه بل اختلاف

المحل شرط في القياس ضرورة فكيف يجعل شرطه مانعاً عنه فيلزم امتناعه أبداً، قال:

(الرابع والعشرون القلب قلب لتصحيح مذهبه وقلب لإبطال مذهب المستدل صريحاً وقلب بالالتزام الأول لبث فلا يكون قربة بنفسه كالوقوف بعرفة فيقول الشافعي فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفه الثاني عضو وضوء فلا يكتفي فيه بأقل ما يطلق كغيره فيقول الشافعي فلا يقدر بالربع الثالث عقد معاوضة فيصح مع الجهل بالعوض كالنكاح. فيقول الشافعي فلا يشترط فيه خيار الرؤية لأن من قال بالصحة قال بخيار الرؤية فإذا انتفى اللازم انتفى الملزوم والحق أنه نوع معارضة اشترك فيه الأصل والجامع فكان أولى بالقبول) أقول: القلب حاصله دعوى استلزام وجود الجامع في الفرع مخالفة حكمه لحكم الأصل الذي هو مذهب المستدل وذلك أما بتصحيح المعترض مذهبه فيلزم منه بطلان مذهب المستدل لتنافيهما أو بإبطاله لمذهب المستدل ابتداء إما صريحاً أو بالالتزام الضرب الأول قلب لتصحيح مذهبه مثاله أن يقول الحنفي الاعتكاف يشترط فيه الصوم لأنه لبث فلا يكون بمجرده قربة كالوقوف بعرفة فيقول الشافعي فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة الضرب الثاني قلب لإبطال مذهب الخصم صريحاً مثاله أن يقول الحنفي في مسألة أن مسح الرأس يقدر بالربع عضو من أعضاء الوضوء فلا يكفي أقله كسائر الأعضاء فيقول الشافعي فلا يقدر بالربع كسائر الأعضاء ومذهب الشافعي أنه يكتفي بالأقل ولم يثبته القلب الضرب الثالث قلب لإبطال مذهب الخصم التزاماً مثاله أن يقول الحنفي بيع غير المرئي بيع معاوضة فيصح مع الجهل بأحد العوضين كالنكاح فيقول الشافعي فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح ووجه وروده أن من قال بصحته قال بخيار الرؤية فكان خيار الرؤية لازم للصحة عنده فإذا انتفى اللازم وهو خيار الرؤية انتفى الملزوم وهو الصحة قوله والحق أنه أي القلب وإن عد سؤالاً برأسه فالحق فيه أنه بأقسامه راجع إلى المعارضة لأن المعارضة دليل يثبت به خلاف حكم المستدل والقلب كذلك إلا أنه نوع من المعارضة مخصوص فإن الأصل والجامع فيه مشترك بين قياسي المستدل والمعارض وفائدة ذلك أنه يجيء الخلاف في قبوله ويكون المختار قبوله إلا أنه أولى بالقبول من المعارضة المحضة لأنه أبعد من الانتقال فإن قصد هدم دليل المستدل لأدائه إلى التناقض ظاهر فيه ولأنه مانع للمستدل من الترجيح النوع السابع من الاعتراضات هو الوارد على قولهم بعد إثبات الحكم في الفرع وذلك هو المطلوب فيمنعه ويقول لا نسلم بل النزاع بعد باق وذلك خاتمة الاعتراضات وهو اعتراض واحد يسمى القول بالموجب، قال:

(الخامس والعشرون القول بالموجب وحقيقته تسليم الدليل مع بقاء النزاع وهو ثلاثة: الأول أن يستنتجه ما يتوهم أنه محل النزاع أو ملازمه مثل قتل بما يقتل غالباً فلا ينافي وجوب القصاص كحرقه فيرد بأن عدم المنافاة ليس محل النزاع ولا يقتضيه، الثاني: أن يستنتجه إبطال ما يتوهم أنه مأخذ الخصم مثل التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص كالمتوسل إليه فيرد إذ لا يلزم من إبطال مانع انتفاء الموانع ووجود الشرائط والمقتضى

والصحيح أنه مصدق في مذهبه وأكثر القول بالموجب كذلك لخفاء المأخذ بخلاف محال الخلاف، الثالث: أن يسكت عن الصغرى غير مشهورة مثل ما يثبت قربة فشرطه النية كالصلاة ويسكت عن الوضوء قربة فيرد ولو ذكرها لم يرد إلا المنع وقولهم فيه انقطاع أحدهما بعيد في الثالث لاختلاف المرادين وجواب الأول بأنه محل النزاع أو مستلزمه كما لو قال لا يجوز قتل المسلم بالذمي فيقال بالموجب لأنه يجب فيقول المعنى بلا يجوز تحريمه ويلزم نفي الوجوب وعن الثاني أنه المأخذ وعن الثالث بأن الحذف سائغ) أقول: القول بالموجب لا يختص بالقياس بل يجيء في كل دليل وحاصله تسليم مدلول الدليل مع بقاء النزاع وذلك دعوى نصب الدليل في غير محل النزاع ويقع على وجوه **ثلاثة الوجه الأول** أن يستنتج من الدليل ما يتوهم أنه محل النزاع أو ملازمة ولا يكون كذلك مثاله أن يقول الشافعي في القتل بالمثقل قتل بما يقتل غالباً فلا ينافي القصاص كالقتل بالحرق فيرد القول بالموجب فيقول عدم المنافاة ليس محل النزاع لأن محل النزاع هو وجوب القتل ولا يقتضي أيضاً محل النزاع إذ لا يلزم من عدم منافاته للوجوب أن يجب **الثاني** أن يستنتج من الدليل إبطال أمر يتوهم أنه مأخذ الخصم ومبنى مذهبه في المسألة وهو يمنع كونه مأخذاً لمذهبه فلا يلزم من إبطاله إبطال مذهبه مثاله أن يقول الشافعي في المثال المتقدم وهو مسألة القتل بالمثقل التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص كالمتوسل إليه وهو أنواع الجراحات القاتلة فيرد القول بالموجب فيقول الحنفي الحكم لا يثبت إلا بارتفاع جميع الموانع ووجود الشرائط بعد قيام المقتضى وهذا غايته عدم مانع خاص ولا يستلزم انتفاء الموانع ولا وجود الشرائط ولا وجود المقتضى فلا يلزم ثبوت الحكم وقد اختلف في أن المعترض إذا قال ليس هذا مأخذي هل يصدق أو لا؟ فقيل: لا يصدق إلا ببيان مأخذ آخر إذ ربما كان مأخذه ذلك لكنه يعاند والصحيح أنه يصدق لأنه أعرف بمذهبه ومذهب إمامه ولأنه ربما لا يعرف فيدعي احتمال أن لمقلده مأخذاً آخر واعلم أن أكثر القول بالموجب من هذا القبيل وهو ما يقع لاشتباه المأخذ لخفاء مأخذ الأحكام وقلما يقع الأول وهو اشتباه محل الخلاف لشهرته ولتقدم النحرير غالباً **الثالث** أن يسكت عن صغرى غير مشهورة ويستعمل قياس الضمير مثاله في الوضوء ما ثبت قربة فشرطه النية كالصلاة ويسكت عن الصغرى فلا يقول الوضوء ثبت قربة فيرد القول بالموجب فيقول المعترض مسلم ومن أين يلزم أن يكون الوضوء شرطه النية فهذا يرد إذا سكت عن الصغرى. وأما إذا كانت الصغرى مذكورة فلا يرد إلا منع الصغرى بأن يقول لا نسلم أن الوضوء ثبت قربة ويكون حينئذ منعاً للصغرى لا قولاً بالموجب. قال الجدليون القول بالموجب فيه انقطاع أحد المتناظرين إذ لو بين المستدل أن المثبت مدعاه أو ملزومه أو المبطل مأخذ الخصم أو الصغرى حق انقطع المعترض إذ لم يبق بعده إلا تسليم المطلوب وإلا انقطع المستدل إذ قد ظهر عدم إفضاء دليله إلى مطلوبه، قال المصنف: قولهم ذلك صحيح في القسمين الأولين وهو في القسم الثالث بعيد لاختلاف مرادي

المتناظرين فمراد المستدل أن المتروك في حكم المذكور ولظهوره ومراد المعترض أن المذكور وحده لا يفيد فإذا بين مراده فله أن يمنع ويستمر البحث وإن سلم فقد انقطع إذا عرفت ذلك، **فالجواب** عن القسم **الأول** إذ مرجعه إلى منع كون اللازم من الدليل محل النزاع أو مستلزماً له بأن يبين أحدهما مثاله أن يقول لا يجوز قتل المسلم بالذمي قياساً على الحربي، فيقول: نعم، ولكنه يجب فإن لا يجوز نفي الإباحة وهو ليس نفي الوجوب ولا يستلزمه لأنه أعم. فيجيب بأن المعنى بعدم الجواز هو الحرمة وهو يستلزم عدم الوجوب. وعن **الثاني** أنه المأخذ لاشتهاره بين النظار وبالنقل عن أئمة مذهبهم وعن **الثالث** أن الحذف عند العلم بالمحذوف سائغ والمحذوف مراد ومعلوم فلا يضر حذفه والدليل هو المجموع لا المذكور وحده، قال:

(والاعتراضات من جنس واحد يتعدد اتفاقاً ومن أجناس كالمنع والمطالبة والنقض والمعارضة منع أهل سمرقند التعدد للخبط والمترتبة منع الأكثر لما فيه من التسليم للمتقدم فيتعين الأخير والمختار جوازه لأن التسليم تقديري فليترتب وإلا كان منعاً بعد تسليم فيقدم ما يتعلق بالأصل ثم العلة لاستنباطها منه ثم الفرع لبنائه عليها وقدم النقض على معارضة الأصل لأنه يورد لإبطال العلة والمعارضة لإبطال استقلالها) أقول: الاعتراضات إما من جنس واحد كالاستفسار أو المنع أو المعارضة أو النقض فهذا يجوز تعدده اتفاقاً. وإما من أجناس متعددة كاستفسار ومنع ومعارضة ونقض فهذا اختلف في جواز تعدده فمنعه أهل سمرقند ليكون أبعد من الخبط وأقرب إلى الضبط فإذا جوزنا الجمع فالمترتبة طبعاً مثل منع حكم الأصل ومنع العلية إذ تعليل الحكم بعد ثبوته طبعاً يمنعها أكثر المناظرين لأن الأخير فيه تسليم الأول فيتعين الأخير سؤالاً فيجاب عنه دون الأول فيضيع الأول ويلغو فأنه إذا قال لا نسلم حكم الأصل ولا نسلم أنه معلل بالوصف فالبحث عن تعليله وأنه بماذا هو يتضمن الاعتراف بثبوته فإنه ما لم يثبت لا يطلب علة ثبوته والمختار جوازه لأن التسليم تقديري ومعناه ولو سلم الأول فالثاني وارد وذلك لا يستلزم التسليم في نفس الأمر وإذا عرفت جواز المترتبة فالواجب إيرادها مترتبة ورعاية الترتيب في الإيراد وإلا كان منعاً بعد تسليم فإنه إذا قال لا نسلم أن الحكم معلل بكذا فقد سلم ضمناً ثبوت الحكم فإذا قال ولو سلم فلا نسلم ثبوت كان مانعاً لما سلمه فلا يسمع منه وإذا ثبت وجوب الترتيب فالترتيب اللائق المناسب للترتيب الطبيعي أن يقدم من الاعتراضات ما يتعلق بالأصل ثم بالعلة لأنها مستنبطة منه ثم بالفرع لابتنائه عليها ويقدم النقض على معارضة الأصل لأن النقض يذكر لإبطال العلة والمعارضة لإبطال تأثيرها بالاستقلال فالواجب أن يقول ليس بعلة وإن سلم فليس بمستقل، قال:

(والاستدلال يطلق على ذكر الدليل ويطلق على نوع خاص وهو المقصود فقيل ما ليس بنص ولا إجماع ولا قياس وقيل ولا قياس علة فيدخل نفي الفارق والتلازم وأما نحو وجد السبب أو المانع أو فقد الشرط فقيل دعوى دليل وقيل دليل وعلى أنه دليل قيل استدلال وقيل

إن أثبت بغير الثلاثة) أقول: قد فرغ من القياس فشرع في الاستدلال[1] وهو آخر الأدلة الشرعية والاستدلال في اللغة طلب الدليل وفي العرف يطلق على إقامة الدليل مطلقاً من نص أو إجماع أو غيرهما وعلى نوع خاص منه وهو المقصود ههنا، فقيل: هو ما ليس بنص ولا إجماع ولا قياس وليس ذلك لكونه تعريف بعض الأنواع ببعض تعريفاً بالمساوي في الجلاء والخفاء بل لسبق معرفتك بتلك الأنواع تعريف للمجهول بالمعلوم وقيل مكان قولنا ولا قياس ولا قياس علة فيدخل فيه القياس بنفي الفارق وهو الذي سماه قياساً في معنى الأصل وقياس التلازم ونعني به إثبات أحد موجبي العلة بالآخر لتلازمهما وهو الذي سماه قياس الدلالة وهما غير داخلين في الأول فالأول أخص. واعلم أن الفقهاء كثيراً ما يقولون وجد السبب فيوجد الحكم أو وجد المانع أو فقد الشرط فيعدم الحكم فقيل ليس بدليل إنما هو دعوى دليل فهو بمثابة قوله وجد دليل الحكم فيوجد الحكم ولا يكون دليلاً ما لم يتعين وإنما الدليل ما يستلزم الحكم وهو وجود السبب الخاص أو وجود المانع أو عدم الشرط المخصوص وقيل هو دليل إذ لا معنى للدليل إلا ما يلزم من العلم به العلم بالمدلول وهو كذلك وبناء على أنه دليل فقيل هو استدلال مطلقاً لأنه غير النص والإجماع والقياس وقيل استدلال إن ثبت وجود السبب أو المانع أو فقد الشرط بغير الثلاثة وإلا فهو من قبيل ما ثبت به إن نصاً وإن إجماعاً وإن قياساً وهذا هو المختار، قال:

(والمختار أنه ثلاثة تلازم بين حكمين من غير تعيين علة واستصحاب وشرع من قبلنا الأول تلازم بين ثبوتين أو نفيين أو ثبوت ونفي أو نفي وثبوت والمتلازمان كانا طرداً وعكساً كالجسم والتأليف جرى فيهما الأولان طرداً وعكساً وإن كانا طرداً لا عكساً كالجسم والحدوث جرى فيهما الأول طرداً والثاني عكساً والمتنافيان إن كانا طرداً وعكساً كالحدوث ووجوب البقاء جرى فيهما الأخيران طرداً وعكساً فإن تنافيا إثباتاً كالتأليف والقدم جرى فيهما الثالث طرداً وعكساً فإن تنافيا نفيا كالأساس والخلل جرى فيهما الرابع طرداً وعكساً) أقول: قد اختلف في أنواع الاستدلال والمختار أنه ثلاثة التلازم بين الحكمين من غير تعيين علة وإلا كان قياساً واستصحاب الحال وشرع من قبلنا. قالت الحنفية: والاستحسان أيضاً وقالت المالكية والمصالح المرسلة أيضاً، وقال قوم: نفي المدارك في الإحكام العدمية ونفي قوم شرع من قبلنا وقوم الاستصحاب الكلام في التلازم وهو أربعة أقسام لأن التلازم إنما يكون بين حكمين والحكم أما إثبات أو نفي ويحصل بحسب التركيب أقسام أربعة بين ثبوتين أو بين نفيين أو بين ثبوت ونفي أو بين نفي وثبوت ومحل الحكم إن لم يكونا متلازمين ولا

---

(١) الاستدلال: هو طلب الدلالة والنظر فيها للوصول إلى العلم بالمدلول. وهو على ضربين:
أحدهما: يوصلُ إلى العلم بالمدلول، وهو النظر في دلائل العقليات، إذا نظر فيها من وجه النظر.
والثاني: يوجب غلبة الرأي وأكبر الظن، ولا يُفضي إلى العلم بحقيقة المطلوب، وذلك في أحكام الحوادث التي طريقها الاجتهاد، ولم يكلّف فيها إصابة المطلوب. [الفصول: ج٤، ص٩].

متنافيين وهما العام والخاص من وجه كالأسود والمسافر لم يجر فيه شيء منها فلا يصح إن كان مسافراً فهو أسود ولا إن لم يكن أسود فليس مسافر أولاً إن كان أسود فليس مسافراً ولا إن لم يكن أسود فهو مسافر وإنما يجري فيما فيه تلازم أو تناف والتلازم إما أن يكون طرداً وعكساً أي من الطرفين أو طرداً لا عكساً أي من طرف واحد والتنافي لا بد أن يكون من الطرفين لكنه، إما أن يكون طرداً وعكساً أي إثباتاً ونفياً وأما طرداً فقط أي إثباتاً وأما عكساً فقط أي نفياً فهذه خمسة أقسام فلينظر ماذا يجري فيها من الأقسام الأربعة أي يصدق فيها الأول المتلازمان طرداً وعكساً وهو كالجسم والتأليف إذ كل جسم مؤلف وكل مؤلف جسم وهذا يجري فيه الأولان أي التلازم بين الثبوتين وبين النفيين كلاهما طرداً وعكساً فيصدق كلما كان جسماً كان مؤلفاً وكلما كان مؤلفاً كان جسماً وكلما لم يكن جسماً لم يكن مؤلفاً وكلما لم يكن مؤلفاً لم يكن جسماً الثاني المتلازمان طرداً فقط كالجسم والحدوث إذ كل جسم حادث ولا ينعكس في الجوهر الفرد والعرض فهذان يجري فيهما الأول أي التلازم بين الثبوتين طرداً فيتصدق كلما كان جسماً كان حادثاً لا عكساً فلا يصدق كلما كان حادثاً كان جسماً ويجري فيهما الثاني أي التلازم بين النفيين عكساً فيصدق كلما لم يكن حادثاً لم يكن جسماً لا طرداً فلا يصدق كلما لم يكن جسماً لم يكن حادثاً الثالث المتنافيان طرداً وعكساً كالحدوث ووجوب البقاء فإنهما لا يجتمعان في ذات فيكون حادثاً واجب البقاء ولا يرتفعان فيكون قديماً غير واجب فهذان يجري فيهما الأخيران أي تلازم الثبوت والنفي والنفي والثبوت طرداً وعكساً أي من الطرفين فيصدق لو كان حادثاً لم يجب بقاؤه ولو وجب بقاؤه لم يكن حادثاً ولو لم يكن حادثاً فليس لا يجب بقاؤه ولو لم يكن لا يجب بقاؤه فيس بحادث الرابع المتنافيان طرداً لا عكساً أي إثباتاً لا نفياً كالتأليف والقدم إذ لا يجتمعان فلا يوجد شيء هو مؤلف وقديم لكنهما قد يرتفعان كالجزء الذي لا يتجزأ وهذان يجري فيهما الثالث أي تلازم الثبوت والنفي طرداً وعكساً أي من الجانبين فيصدق كلما كان جسماً لم يكن قديماً وكلما كان قديماً لم يكن جسماً لا الرابع أي تلازم النفي والإثبات من شيء من الجانبين فلا يصدق كلما لم يكن جسماً كان قديماً أو كلما لم يكن قديماً كان جسماً الخامس المتنافيان عكساً أي نفيا كالأساس والخلل فإنهما لا يرتفعان فلا يوجد ما ليس له أساس ولا يختل وقد يجتمعان في كل ذي أساس يختل بوجه آخر وهذان يجري فيهما الرابع أي تلازم النفي والثبوت طرداً وعكساً فيصدق كل ما لم يكن له أساس فهو مختل وكل ما لم يكن مختلاً فله أساس ولا يجري فيهما الثالث فلا يصدق كل ما كان له أساس فليس بمختل أو كل ما كان مختلاً فليس له أساس، قال:

(الأول في الأحكام من صح طلاقه صح ظهاره ويثبت بالطرد ويقوى بالعكس ويقرر بثبوت أحد الأثرين فيلزم الآخر للزوم المؤثر وبثبوت ولا يعين المؤثر فيكون انتقالاً إلى قياس العلة الثاني لو صح الوضوء بغير نية لصح التيمم ويثبت بالطرد كما تقدم ويقرر بانتفاء أحد الأثرين

فينتفي الآخر للزوم انتفاء المؤثر بانتفاء المؤثر الثالث ما كان مباحاً لا يكون حراماً الرابع ما لا يكون جائزاً يكون حراماً ويقرران بثبوت التنافي بينهما أو بين لوازمهما) أقول: لما بين أقسام التلازم بحسب موادها ذكر لها أمثلة من الأحكام الشرعية **فالأول** وهو تلازم الثبوت والثبوت كما يقال من صح طلاقه صح ظهاره وهذا يثبت بالطرد وهو أنا تتبعنا فوجدنا كل شخص يصح طلاقه يصح ظهاره ويقوى بالعكس وهو أنا تتبعنا فوجدنا كل شخص لا يصح ظهاره وحاصله التمسك بالدوران ولكن على أن العدم ليس جزءاً لما تقدم وقد تقرر بوجه آخر وهو أن يقال قد ثبت أحد الأثرين فيلزم ثبوت الآخر وذلك للزوم وجود المؤثر للثابت منها واستلزامه للآخر أو يقال ثبت أحد الأثرين فيكون المؤثر ثابتاً فيكون الآخر ثابتاً وفي كليهما لا يعين المؤثر فيكون قد انتقل من التلازم إلى قياس العلة ولنفرض أن الكفارة والتحريم أثران للأهلية **الثاني** وهو استلزام النفي. النفي لو صح الوضوء بغير نية لصح التيمم لأنه في قوة قولك لما لم يصح التيمم بغير نية لم يصح الوضوء فإن لو لانتفاء الشيء لانتفاء غيره أو في قوة قولك لو لم تشترط النية في الوضوء لم تشترط في التيمم فيتساهل فيه إذ لا عبرة بالعبارة وهذا أيضاً يثبت بالطرد ويقوى بالعكس كما مر ويقرر بوجه آخر وهو أن يقال انتفى أحد الأثرين فلزم انتفاء الآخر للزوم انتفاء المؤثر أو يقال قد انتفى أحد الأثرين فينتفي المؤثر فينتفي أثره الآخر ولنفرض أن الثواب واشتراط النية أثران للعبادة **الثالث** وهو تلازم الثبوت والنفي ما يكون مباحاً لا يكون حراماً، **الرابع** هو تلازم النفي والثبوت ما لا يكون جائزاً يكون حراماً وهذان يقرران بثبوت التنافي بينهما أو بين لوازمهما لأن تنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات، قال:

(ويرد على الجميع منعهما ومنع أحدهما ويرد من الأسئلة ما عدا أسئلة نفس الوصف الجامع ويختص بسؤال مثل قولهم في قصاص الأيدي باليد أحد موجبي الأصل وهو النفس فيجب بدليل الموجب الثاني وهو الدية وقرر بأن الدية أحد الموجبين فيستلزم الآخر لأن العلة إن كانت واحدة فواضح وإن كانت متعددة فتلازم الحكمين دليل تلازم العلتين فيعترض بجواز أن يكون في الفرع بأخرى لا تقتضي الآخر ويرجحه باتساع المدارك فلا يلزم الآخر وجوابه أن الأصل عدم أخرى وترجيحه بأولوية الاتحاد لما فيه من العكس فإن قال فالأصل عدم علة الأصل في الفرع قال فالمتعدية أولى) أقول: جميع أقسام التلازم يرد عليه منع الأمرين وهما تحقق الملزوم من نفي أو إثبات وتحقق الملازمة ويرد من الأسئلة الخمسة والعشرين الواردة على القياس جميعها ما عدا الأسئلة المتعلقة بنفس الوصف الجامع لأنه لم يذكر فيه وصف جامع ويختص بسؤال لا يرد على القياس ويوضحه في مثال وهو كما يقال في قصاص الأيدي باليد الواحدة قياساً على النفوس بالنفس الواحدة القصاص أحد موجبي الأصل وهو النفس بدليل الموجب الآخر وهو الدية ويقرر بأن الدية أحد الموجبين وقد ثبت فيلزم وجود الآخر وهو القصاص لأن العلة فيهما إما واحدة أو متعددة فإن كانت واحدة فواضح وإن

كانت متعددة فتلازم الحكمين طرداً وعكساً يدل على تلازم العلتين فكلما ثبت علة أحد الحكمين ثبت علة الآخر سواء كان نفسه أو ملازمه طرداً وعكساً فيقول المعترض لم لا يجوز أن يثبت أحد الموجبين في الفرع بعلة أخرى تختص به وتقتضي ذلك الموجب ولا تقتضي الموجب الآخر فلا يلزم وجود الموجب الآخر فيه، **والحاصل** أن المعلوم تلازمهما في غير محل النزاع فلم لا يجوز أن يكون موجب أحدهما وهو الأصل أعم حتى يوجد في الفرع دون الآخر فإنه يوجد فيما عدا الفرع ولا يوجد فيه مثل أن تكون الدية ثبتت بعلة موجودة في النفس وفي اليد والقصاص بعلة ثبتت في النفس دون اليد هذا ويرجح ثبوته في الفرع بعلة أخرى إذا أريد الترجيح بأنه يفضي إلى اتساع مدارك الأحكام فيكون أكثر فائدة وإذا ثبت بعلة أخرى فما ذكرناه من الاحتمال ظاهر **والجواب** أن الأصل عدم علة أخرى ويرجح المستدل بأن اتحاد العلة في الحكم الواحد أولى من تعدده لأنه يستلزم الانعكاس والعلة المنعكسة علة باتفاق بخلاف غيرها إذ فيه الخلاف والمتفق عليه أرجح فإن قال المعترض إذا تمسكتم بأن الأصل هو العدم فنعارضه بأن الأصل عدم علة الأصل في الفرع. قلنا: تعارضا وتساقطا والترجيح معنا من وجه آخر وهو أن العلة المتعدية أولى من القاصرة للاتفاق عليها والخلاف في القاصرة ولكثرتها وقلة القاصرة وإذا أثبتنا الحكم في الفرع بعلة الأصل فقد عديناها وإذا لم نثبته بها فقد قصرنا علة الأصل على الأصل وعلة الفرع على الفرع.

الكلام في الاستصحاب

قال: **(الاستصحاب الأكثر كالمزني والصيرفي والغزالي على صحته وأكثر الحنفية على بطلانه كان نفياً أصلياً أو حكماً شرعياً مثل قول الشافعية في الخارج الإجماع على أنه قبله متطهر والأصل البقاء حتى يثبت معارض والأصل عدمه لنا ما تحقق ولم يظن معارض يستلزم ظن البقاء وأيضاً لو لم يكن الظن حاصلاً لكان الشك في الزوجية ابتداء كالشك في بقائها في التحريم والجواز وهو باطل وقد استصحب الأصل فيهما. قالوا: الحكم بالطهارة ونحوها حكم شرعي والدليل عليه نص أو إجماع أو قياس وأجيب بأن الحكم البقاء ويكفي فيه ذلك ولو سلم فالدليل الاستصحاب. قالوا: لو كان الأصل البقاء لكانت بينة النفي أولى وهو باطل بالإجماع وأجيب بأن المثبت يبعد غلطه فيحصل الظن قالوا لا ظن مع جواز الأقيسة قلنا الفرض بعد بحث العالم)** أقول: معنى استصحاب[1] الحال أنه الحكم الفلاني قد كان ولم

---

(١) الاستصحاب: استفعال من الصحبة، وهي استدامة إثبات ما كان ثابتاً أو نعني ما كان منفياً وهو ثلاثة أقسام:

١ـ استصحاب البراءة الأصلية.

٢ـ استصحاب الوصف المثبت للحكم الشرعي حتى يثبت خلافه. =

يظن عدمه وكل ما هو كذلك فهو مظنون البقاء وقد اختلف في صحة الاستدلال به لإفادته ظن البقاء وعدمها لعدم إفادته إياه فأكثر المحققين كالمزني[1] والصيرفي والغزالي على صحته وأكثر الحنفية على بطلانه فلا يثبت به حكم شرعي ولا فرق عند من يرى صحته بين أن يكون الثابت به نفياً أصلياً كما يقال فيما اختلف في كونه نصاباً لم تكن الزكاة واجبة عليه والأصل بقاؤه أو حكماً شرعياً مثل قول الشافعية في الخارج من أحد السبيلين أنه كان قبل خروج الخارج متطهراً والأصل البقاء حتى يثبت معارض والأصل عدمه لنا ما تحقق وجوده أو عدمه في حال ولم يظن طرو معارض بزيله فإنه يلزم ظن بقائه هذا أمر ضروري فلولا حصول هذا الظن لما ساغ للعاقل مراسلة من فارقه ولا الاشتغال بما يستدعي زماناً من حراثة أو تجارة ولا إرسال الودائع والهدايا من بلد إلى بلد بعيد ولا القراض والديون ولولا الظن لكان ذلك كله سفهاً وإذا ثبت الظن فهو متبع شرعاً لما مر ولنا أيضاً أنه لو شك في حصول الزوجية ابتداء حرم عليه الاستمتاع إجماعاً ولو ظن دوام الزوجية جاز له الاستمتاع إجماعاً ولا فارق بينهما إلا استصحاب عدم الزوجية في الأولى واستصحاب الزوجية في الثانية فلو لم يعتبر الاستصحاب للزم استواء الحالين في التحريم والجواز وهو باطل لأنه خلاف الإجماع فقد علم إجماعهم على اعتبار الاستصحاب من المسألتين، قالوا **أولاً** الطهارة والحل والحرمة ونحوها أحكام شرعية والأحكام الشرعية لا تثبت إلا بدليل منصوب من قبل الشارع وأدلة الشرع منحصرة في النص والإجماع والقياس إجماعاً والاستصحاب ليس منها فلا يجوز الاستدلال به في الشرعيات **الجواب** أن ما ذكرتم من وجوب دليل منصوب من جهة الشارع إنما يصح في إثبات الحكم ابتداء وأما في الحكم ببقائه فممنوع إذ يكفي فيه الاستصحاب ولو سلم فلا نسلم أن الدليل منحصر في الثلاثة بل ههنا رابع وهو الاستصحاب فإن ذلك عين محل النزاع، قالوا **ثانياً** لو كان الأصل البقاء لكانت بينة النفي أولى بالاعتبار من بينة الإثبات واللازم منتف أما الملازمة فلأن بينة النفي مؤيدة باستصحاب البراءة الأصلية فيكون الظن الحاصل بها أقوى وأما انتفاء اللازم فلأن البينة لا تعتبر من النافي وهو المدعى عليه وتقبل من المثبت وهو المدعي إنفاقاً الجواب منع الملازمة وإنما تصح لو حصل الظن بهما وبتأيد أحدهما بالاستصحاب وليس كذلك فإن الظن لا يحصل إلا ببينة المثبت وذلك لأنه يبعد غلطه بأن يظن المعدوم موجوداً بخلاف النافي إذ لا يبعد غلطه في ظن الموجود

= ٣ـ استصحاب حكم الإجماع في محل النزاع.
واختلف في حجيته، فقيل حجة مطلقاً ونفاه كثير مطلقاً، واختار أبو زيد وشمس الأئمة وفخر الإسلام أنه حجة للدفاع لا للاستحقاق. [أعلام الموقعين: ج١، ص٣٣٩].

(١) المزني: إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل بن عمرو بن مسلم المزني المصري الشافعي (أبو إبراهيم) ولد عام (١٧٥هـ). فقيه مجتهد صاحب الشافعي وحدَّث عنه وتوفي بمصر عام (٢٦٤هـ) من تصانيفه: كتب كثيرة في الفقه، الجامع الكبير، الجامع الصغير.

معدوماً بناء على عدم علمه به مع بنائه على استصحاب البراءة وله وجوه أخر من الأولوية وهي أن المثبت يدعي العلم بالوجود وله طرق قطعية بخلاف النافي فإن طريقه وهو عدم العلم ظني وإن النفس إلى دفع غير الملائم أميل منه إلى جلب الملائم ولذلك يدفع كل غير ملائم ولا يجلب كل ملائم فيكون إنكار الحق أكثر من دعوى الباطل والتجربة دالة على ذلك فقد عارض الأصل الغلبة وبقي ما ذكرنا سالماً، قالوا **ثالثاً** القياس جائز فينتفي ظن بقاء الأصل والأولى ظاهرة وأما الثانية فلأن القياس برفع حكم الأصل اتفاقاً فلا ظن إلا بعدم قياس يرفعه لكن الأصول التي يمكن القياس عليها غير متناهية فالحكم بانتفائه مع الجواز تحكم الجواب أن الفرض فيما بحث فيه العالم عن الأصول ولم يجد أصلاً يشهد برفع حكم الأصل ولا شك أن انتفاء القياس الرافع حينئذ هو المظنون ومجرد الاحتمال لا يضر.

الكلام في شرع من قبلنا

قال: **(شرع من قبلنا والمختار أنه ﷺ قبل البعثة متعبد بشرع قيل نوح وقيل إبراهيم وقيل موسى وقيل عيسى وقيل ما ثبت أنه شرع ومنهم من منع وتوقف الغزالي لنا الأحاديث متضافرة كان يتعبد كان يتحنث كان يصلي كان يطوف واستدل بأن من قبله لجميع المكلفين وأجيب بالمنع. قالوا: لو كان لقضت العادة بالمخالطة أو لزمته قلنا التواتر لا يحتاج وغيره لا يفيد وقد تمتنع المخالطة لموانع فيحمل عليها جمعاً بين الأدلة)** أقول: قد اختلف في أن الرسول ﷺ قبل البعثة هل كان متعبداً بشرع أم لا والمختار أنه كان متعبداً فقيل بشرع نوح وقيل إبراهيم وقيل موسى وقيل عيسى وقيل ما ثبت أنه شرع ومنهم من منع منه وتوقف الغزالي لنا ما ورد في الأحاديث أنه كان يتعبد كان يتحنث أي يعتزل للعبادة كان يصلي كان يطوف وكل واحد وإن كان آحاد فإن المجموع متضافرة على إثبات القدر المشترك وتلك أعمال شرعية تعلم بالضرورة ممن يمارسها قصد الطاعة وهو موافقة أمر الشارع ولا يتصور من غير تعبد فإن العقل بمجرده لا يحسنه وقد استدل بأن شرع من قبله عام لجميع المكلفين وإلا لخلا المكلف عن التكليف وأنه قبيح سيتناوله أيضاً والجواب منع عموم شرع من قبله فإنه لم يثبت وما ذكر أن سلم ففرع تقبيح العقل قالوا لو كان متعبداً لقضت العادة بوقوع مخالطته لأهل ذلك الشرع أو لزمته مخالطتهم لأخذ الشرع منهم فوقع ولو وقع لنقل ولافتخر به تلك الطائفة وانتفاء اللازم دليل انتفاء الملزوم، **الجواب** منع قضاء العادة بالثبوت واللزوم والسند أنه متعبد بما علم أنه شرع وذلك يحصل بالتواتر دون الآحاد والتواتر لا يحتاج إلى المخالطة وغيره وهو الآحاد لا يفيد العلم وإذا ثبت هذا فنقول لا نسلم لزوم المخالطة أو وقوعه عادة لأنها قد تمتنع لموانع وإن لم نعلمها فيحمل عدم المخالطة على الموانع من المخالطة جمعاً بين دليلنا ودليلكم فإن جمع الأدلة ما أمكن واجب وأما حديث الافتخار فلا يثبت مع تعميمنا لما علم أنه شرع من غير تخصيص بطائفة دون أخرى، قال:

(مسألة المختار أنه بعد البعث متعبد بما لم ينسخ لنا ما تقدم والأصل بقاؤه وأيضاً الاتفاق على الاستدلال بقوله النفس بالنفس وأيضاً ثبت أنه قال من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها وتلا ﴿وأقم الصلاة لذكري﴾ وهي لموسى وسياقه يدل على الاستدلال به. قالوا: لم يذكر في حديث معاذ وصوبه وأجيب بأنه تركه أما لأن الكتاب يشمله أو لقتله جمعا بين الأدلة، قالوا: لو كان لوجب تعلمها والبحث عنها، قلنا: المعتبر التواتر فلا يحتاج، قالوا: الإجماع على أن شريعته عليه السلام ناسخة، قلنا: لما خالفها وإلا وجب نسخ وجوب الإيمان وتحريم الكفر) أقول: قد اختلف في أنه ﷺ بعد البعثة هل كان متعبداً بشرع من قبله أما ما نسخ بدينه فظاهر أنه لم يتعبد به وأما ما لم ينسخ به وفيه الخلاف فالمختار أنه كان متعبداً به لنا ما تقدم أنه كان متعبداً به قبل البعثة والأصل بقاء ما كان على ما كان ولنا أيضاً أن العلماء اتفقوا على الاستدلال بقوله: ﴿كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ﴾ [النساء: ٦٦] فيها أن النفس بالنفس على وجوب القصاص في ديننا ولولا أنه متعبد بشرع من قبله لما صح الاستدلال بكون القصاص واجباً في دين بني إسرائيل على كونه واجباً في دينه ولنا أيضاً أنه ﷺ قال: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها»(١) وتلا قوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ﴾ [طه: ١٤] وهي مقولة لموسى عليه السلام وسياق هذا الكلام يدل على الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ﴾ على أن عند التذكر تجب الصلاة وإلا لم يكن لتلاوته فائدة وذلك دلالة الإيماء ولو لم يكن هو وأمته متعبدين بما كان موسى متعبداً به في دينه لما صح الاستدلال قالوا **أولاً** لو تعبد بشرع من قبلنا لذكره معاذ في حديثه الذي سبق ولم يصوبه النبي ﷺ إذا تركه واللازمان منتفيان **الجواب** أن تركه أما لأن الكتاب يشمله وأما لقلة وقوعه جمعاً بين الأدلة قالوا **ثانياً** لو كان متعبداً بشرع من قبلنا لوجب علينا تعلم أحكام ذلك الشرع ولوجب البحث عنها على المجتهدين واللازم باطل إجماعاً **الجواب** أن المعتبر في ثبوته التواتر لأن الآحاد لا يفيد لعدم العلم بعدالة الأوساط والتواتر لا يحتاج إلى التعلم والبحث، قالوا **ثالثاً** انعقد الإجماع على أن شريعته ناسخة للشرائع وذلك ينافي تقريره لها وتعبده بها **الجواب** أنها ناسخة لما خالفها فإنها غير ناسخة لجميع الأحكام قطعاً وإلا وجب نسخ وجوب الإيمان وتحريم الكفر لثبوتهما في تلك الشرائع فهذه هي أنواع الاستدلال المقبولة وههنا وجوه أخر قيل بها والمصنف لا يرتضيها مذهب الصحابي والاستحسان والمصالح المرسلة.

الكلام في مذهب الصحابي

قال: **(مسألة مذهب الصحابي ليس حجة على صحابي اتفاقاً والمختار ولا على غيرهم وللشافعي وأحمد قولان في أنه حجة مقدمة على القياس وقال قوم: إن خالف القياس وقيل**

(١) أخرجه أحمد، كتاب: مسند المكثرين، باب: باقي المسند السابق (١٣٣٧٥).

الحجة قول أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، لنا لا دليل عليه فوجب تركه وأيضاً لو كان حجة على غيرهم لكان قول الأعلم الأفضل حجة على غيره إذ لا يقدر فيهم أكثر واستدل لو كان حجة لتناقضت الحجج وأجيب بأن الترجيح أو الوقف أو التخيير يدفعه كغيره واستدل لو كان حجة لوجب التقليد مع إمكان الاجتهاد وأجيب إذا كان حجة فلا تقليد، قالوا: أصحابي كالنجوم اقتدوا باللذين من بعدي وأجيب بأن المراد المقلدون لأن خطابه للصحابة، قالوا: ولىٰ عبد الرحمن علياً رضي الله عنهما بشرط الاقتداء بالشيخين فلم يقبل وولى عثمان فقبل ولم ينكر فدل على أنه إجماع، قلنا: المراد متابعتهم في السيرة والسياسة وإلا وجب على الصحابي التقليد، قالوا: إذا خالف القياس فلا بد من حجة نقلية وأجيب بأن ذلك يلزم الصحابي ويجري في التابعين مع غيرهم) أقول: لا نزاع في أن مذهب الصحابي ليس حجة على صحابي آخر وأما على غير الصحابي فقد اختلف فيه والمختار أنه ليس بحجة وقيل بل حجة مقدمة على القياس وللشافعي فيه قولان، وكذا لأحمد. وقال قوم: إن خالف القياس فحجة وقيل الحجة قول أبي بكر وعمر دون سائر الصحابة. لنا: لا دليل على كونه حجة بالأصل فوجب تركه لأن إثبات الحكم الشرعي من غير دليل لا يجوز، ولنا أيضاً لو كان مذهبه حجة لكان قول الأعلم الأفضل حجة على غيره واللازم منتف بالإجماع بيانه أنه لا شيء يقدر في الصحابي موجباً لكون قوله حجة على غيره إلا كونه أعلم وأفضل من الغير لمشاهدة الرسول وأحواله ﷺ فلو كان ذلك موجباً لاستلزم الحجية في كل أعلم أفضل من غيره وحاصله قياس السبر ودعوى الحصر ونفي الغير ضرورة فيصير قطعياً واستدل لو كان قوله حجة لزم تناقض الحجج لاختلاف الصحابة ومناقضة بعضهم بعضاً كما في مسألة الحد وأنت عليّ حرام وغيره واللازم باطل لإفضائه إلى ثبوت النقيضين. الجواب لا نسلم لزوم التناقض فإن ههنا أموراً تدفعه وهي الترجيح إن أمكن والتخيير والوقف إن لم يمكن واستدل أيضاً لو كان مذهب الصحابي حجة على غيره من المجتهدين لوجب عليهم تقليد الصحابي وهو الأخذ بما أدى إليه اجتهاد الصحابي مع إمكان الاجتهاد والأخذ مما أخذ الصحابي منه من نص أو قياس وذلك باطل إذ لا يجوز للمجتهد تقليد غيره اتفاقاً، **الجواب** أن ذلك إنما يلزم لو لم يكن قول الصحابي حجة لأنه إذا كان حجة صار هو أحد مآخذ الحكم كسائر المآخذ فلم يكن أخذ الحكم منه تقليداً كالمأخوذ من النص سواء حجة المخالفين أما المعممون فقالوا: قال ﷺ: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»[(1)] وكون الاقتداء بهم اهتداء هو المعنى بحجية قولهم فهذا للمعممين وأما المخصصون لأبي بكر وعمر، فقالوا **أولاً** قال ﷺ اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر، **الجواب** المراد في الحديثين المقلدون لأن خطابه ﷺ للصحابة وليس قول بعضهم حجة على بعض بالإجماع، قالوا **ثانياً** ولى عبد

(١) ورد بلفظ: بأيهم أخذتم اقتربتم. ميزان الاعتدال للذهبي: ١٥١١ـ٢٢٩٩ لسان الميزان: ٢/٤٨٨ـ ٥٩٤.

الرحمن بن عوف علياً بشرط الاقتداء بسيرة الشيخين فلم يقبل وولى عثمان بشرط الاقتداء بهما فقبل وشاع وذاع ولم ينكر فدل على أنه مجمع عليه **الجواب** معنى الاقتداء بهما متابعتهما في السيرة والسياسة لا في المذهب وإلا لكان تقليد بعض الصحابة بعضاً واجباً وهو خلاف الإجماع، وأما من قال المخالف للقياس حجة دون غيره فقالوا إذا خالف القياس فلا بد له من حجة نقلية فيقبل وتكون الحجة بالحقيقة تلك والموافقة قد تكون عن القياس فلا حجة فيه، **الجواب** أنه لو صح ذلك اقتضى أن يلزم الصحابي العمل به وأيضاً فكان يجب أن يكون قول التابعين من بعدهم كذلك لجريان الدليل فيهما وكلاهما خلاف الإجماع.

الكلام في الاستحسان

قال: **(الاستحسان قال به الحنفية والحنابلة وأنكره غيرهم حتى قال الشافعي من استحسن فقد شرع ولا يتحقق استحسان مختلف فيه فقيل دليل ينقدح في نفس المجتهد تعسر عبارته عنه، قلنا: إن شك فيه فمردود وإن تحقق فمعمول به اتفاقاً، وقيل هو العدول عن قياس إلى قياس أقوى ولا نزاع فيه وقيل تخصيص قياس بأقوى منه ولا نزاع فيه وقيل هو العدول إلى خلاف النظير لدليل أقوى ولا نزاع فيه وقيل العدول عن حكم الدليل إلى العادة لمصلحة الناس كدخول الحمام وشرب الماء من السقاء، قلنا مستنده جريانه في زمانه أو زمانهم مع علمهم من غير إنكار أو غير ذلك وإلا فهو مردود فإن تحقق استحسان مختلف فيه، قلنا: لا دليل يدل عليه فوجب تركه، قالوا: واتبعوا أحسن ما قلنا أي الأظهر والأولى وما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن يعني الإجماع وإلا لزم العوام)** أقول: الاستحسان(١) قال الحنفية والحنابلة بكونه دليلاً وأنكره غيرهم حتى قال الشافعي من استحسن فقد شرع يعني من أثبت حكماً بأنه مستحسن عنده من غير دليل من قبل الشارع فهو الشارع لذلك الحكم لأنه لم يأخذه من الشارع وهو كفر أو كبيرة والحق أنه لا يتحقق استحسان مختلف فيه لأنهم ذكروا في تفسيره أموراً لا تصلح محلاً للخلاف لأن بعضها مقبول اتفاقاً وبعض مردود بين ما هو مقبول اتفاقاً وبين ما هو مردود اتفاقاً فقيل دليل ينقدح في نفس المجتهد ويعسر عليه التعبير عنه وهذا من المتردد بين القبول والرد إذ نقول: ما المعنى بقوله ينقدح إن كان بمعنى أنه يتحقق ثبوته فيجب العمل به اتفاقاً ولا أثر لعجزه عن التعبير فإنه يختلف بالنسبة إلى الغير. أما بالنسبة إليه فلا وإن كان بمعنى أنه شاك فيه فهو مردود اتفاقاً إذ لا تثبت الأحكام بمجرد الاحتمال والشك وقيل هو العدول عن قياس إلى قياس أقوى وهذا مما لا نزاع في

---

(١) الاستحسان: ترك القياس إلى ما هو أولى منه وذلك على وجهين:
١ـ أن يكون فرع يتجاذبه أصلان يأخذ الشبه من كل واحد منهما، فيجب إلحاقه بأحدهما دون الآخر لدلالة توجبه.
٢ـ تخصيص الحكم مع وجود العلة. [الفصول: ج٤، ص٢٣٤].

قبوله وقيل تخصيص قياس بأقوى منه وهذا أيضاً مما لا نزاع في قبوله وقيل العدول إلى خلاف النظر لدليل أقوى منه وهذا أيضاً مما لا نزاع في قبوله وقيل العدول عن حكم الدليل إلى العادة لمصلحة الناس كدخول الحمام من غير تعيين زمان المكث ومقدار الماء المسكوب والأجرة وذلك على خلاف الدليل وكذلك شرب الماء من السقاء من غير تعيين مقدار الماء وبدله وهذا أيضاً متردد وذلك أن مستند مثله، أما العادة المعتبرة من جريانه في زمانه ﷺ فقد ثبت بالسنة أو جريانه في عهد الصحابة مع عدم إنكارهم عليه فقد ثبت بالإجماع وأما غيرها فإن كان نصاً أو قياساً مما تثبت حجيته فقد ثبت به وإن كان شيئاً غيره مما لم يثبت حجيته فهو مردود قطعاً وإذا تقرر ذلك فإذا أظهر الخصم استحساناً يصلح محلاً للنزاع قلنا له في نفيه أنه لا دليل يدل عليه فوجب نفيه لما علمت أن عدم الدليل في نفي الأحكام الشرعية مدرك شرعي، قالوا **أولاً** قال تعالى: ﴿وَٱتَّبِعُوٓاْ أَحۡسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكُم﴾ [الزمر: ٥٥] والأمر للوجوب فدل على ترك بعض واتباع بعض بمجرد كونه أحسن وهو معنى الاستحسان **الجواب** أن المراد بالأحسن الأظهر والأولى فعند التعارض الراجح بدلالته فإذا تساويا فالراجح بحكمه، قالوا **ثانياً** قال عليه السلام: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن» دل أن ما رآه الناس في عاداتهم ونظر عقولهم مستحسناً فهو حق في الواقع إذ ما ليس بحق فليس بحسن عند الله **الجواب** المسلمون صيغة عموم، فالمعنى ما رآه جميع المسلمين حسناً فيتناول إجماع جميع أهل الحل والعقد لا ما رآه كل واحد حسناً وإلا لزم حسن ما رآه آحاد العوام حسناً وما أجمع عليه فهو حسن عند الله لأن الإجماع لا يكون إلا عن دليل.

الكلام في المصالح المرسلة

قال: **المصالح المرسلة تقدمت لنا لا دليل فوجب الرد قالوا: لو لم تعتبر لا أدى إلى خلو وقائع قلنا بعد تسليم أنها لا تخلو العمومات والأقيسة تأخذها)** أقول: المصالح المرسلة[(١)] مصالح لا يشهد لها أصل بالاعتبار في الشرع وإن كانت على سنن المصالح وتلقتها العقول بالقبول وقد تقدمت في القياس، لنا أن لا دليل فوجب الرد كما في الاستحسان قالوا: لو لم

(١) المصالح المرسلة: يرجع معناها إلى اعتبار المناسب الذي لا يُشهد له أصلٌ معين.
اختلف في المصالح المرسلة فذهب أهل الأصول فيه على أربعة أقوال:
ـ قال القاضي وطائفة من الأصوليين برده.
ـ وذهب مالك إلى اعتباره ذلك، وبني الأحكام عليه الإطلاق.
ـ وذهب الشافعي ومعظم الحنفية إلى التمسك بالمعنى الذي لم يستند إلى أصل صحيح، لكن بشرط قربه من معاني الأصول الثابتة.
ـ وذهب الغزالي إلى أن المناسب إن وقع في رتبة التحسين والتزيين لم يعتبر حتى يشهد له أصل معين. وإن وقع في رُتبه الضروري فميله إلى قبوله لكن بشرط. قال: ولا يُبعد أن يؤدي إليه اجتهاد مجتهد. [الموافقات: ج٢، ص٣٥١].

تعتبر لأدى إلى خلو وقائع عن الحكم لعدم مساعدة النص وأصل القياس في الكل وأنه باطل **الجواب** لا نسلم أنه باطل وإن سلم فلا نسلم اللزوم لأن العمومات والأقيسة تأخذ الجميع وإن سلم فعدم المدرك بعد ورود الشرع بأن ما لا مدرك فيه بعينه فحكمه التخيير مدرك شرعي، قال:

(الاجتهاد في الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي والفقه تقدم وقد علم المجتهد والمجتهد فيه) أقول: قد فرغ من المبادي والأدلة السمعية وغرضه الآن مباحث الاجتهاد والاجتهاد في اللغة تحمل الجهد وهو المشقة في أمر يقال اجتهد في حمل حجر البزارة ولا يقال اجتهد في حمل النارنجة وفي الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي فقولنا استفراغ الوسع معناه بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه وهو كالجنس. وقولنا: الفقيه احتراز عن استفراغ غير الفقيه وسعه وقولنا لتحصيل ظن إذ لا اجتهاد في القطعيات وقولنا بحكم شرعي ليخرج ما في طلب غيره من الحسيات والعقليات فإنه بمعزل عن مقصودنا والفقيه قد تقدم لأنك قد علمت الفقه فيكون الموصوف به هو الفقيه وقد علم بذلك ركنا الاجتهاد وهما المجتهد والمجتهد فيه، فالمجتهد من اتصف بصفة الاجتهاد على التفسير المذكور والمجتهد فيه حكم ظني شرعي عليه دليل، قال:

(مسألة اختلفوا في تجزيء الاجتهاد المثبت لو لم يتجزأ لعلم الجميع وقد سئل مالك عن أربعين مسألة فقال في ست وثلاثين منها لا أدري وأجيب بتعارض الأدلة أو بالعجز عن المبالغة في الحال، قالوا: إذا اطلع على أمارات مسألة فهو وغيره سواء وأجيب بأنه قد يكون ما لم يعلمه متعلقاً لنا في كل ما يقدر جهله يجوز تعلقه بالحكم المفروض وأجيب الفرض حصول الجميع في ظنه عن مجتهداً وبعد تحرير الأئمة الأمارات) أقول: قد اختلف في تجزيء الاجتهاد بجريانه في بعض المسائل دون بعض وتصويره أن المجتهد قد يحصل له في بعض المسائل ما هو مناط الاجتهاد من الأدلة دون غيرها فإذا حصل له ذلك فهل له أن يجتهد فيها أو لا، بل لا بد أن يكون مجتهداً مطلقاً عنده ما يحتاج إليه في جميع المسائل من الأدلة احتج المثبتون بوجهين قالوا **أولاً** بأنه لم يتجزأ الاجتهاد لزم علم المجتهد بجميع المأخذ ويلزمه العلم بجميع الأحكام واللازم منتف لأن مالكاً مجتهد بالإجماع وقد سئل عن أربعين مسألة فقال في ست وثلاثين منها لا أدري **الجواب** أن العلم بجميع المأخذ لا يوجب العلم بجميع الأحكام لجواز عدم العلم ببعض لتعارض الأدلة أو للعجز في الحال عن المبالغة. أما المانع يشوش الفكر أو لاستدعائه زماناً قالوا **ثانياً** إذا اطلع على أمارات بعض المسائل فهو وغيره سواء في تلك المسألة وكونه لا يعلم أمارات غيرها لا مدخل له فيها فإذاً يجوز له الاجتهاد فيها كما جاز لغيره، **الجواب** لا نسلم أنه وغيره سواء فإنه قد يكون ما لم يعلمه متعلقاً بالمسألة التي يجتهد فيها وهذا الاحتمال يقوى فيه ويضعف أو ينعدم في

المحيط بالكل في ظنه واحتج النافي بأن كل ما يقدر جهله به يجوز تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل له ظن عدم المانع من مقتضى ما يعلمه من الدليل **الجواب** أن المفروض حصول جميع ما هو أمارة في تلك المسألة في ظنه نفياً أو إثباتاً أما بأخذه من مجتهد وأما بعد تقرير الأئمة الأمارات وضم كل إلى جنسه وإذا كان كذلك فقيام ما ذكرتم من الاحتمال لبعده لا يقدح في ظن الحكم فيجب عليه العمل به، قال:

(مسألة المختار أنه عليه السلام كان متعبداً بالاجتهاد، لنا مثل قوله عفا الله عنك لم أذنت لهم ولو استقبلت من أمري ما استدبرت لما سقت الهدي ولا يستقيم ذلك فيما كان بالوحي واستدل أبو يوسف بقوله لتحكم بين الناس بما أراك الله وقرره الفارسي واستدل بأنه أكثر ثواباً للمشقة فيه فكان أولى وأجيب بأن سقوطه لدرجة أعلى) أقول: النبي ﷺ هل كان متعبداً بالاجتهاد فيما لا نص فيه قد اختلف في جوازه وفي وقوعه المختار وقوعه لنا قوله تعالى: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٣] عاتبه على حكمه ومثل ذلك لا يكون فيما علم بالوحي. وقال ﷺ: «لو استقبلت من أمري ما استدبرت لما سقت الهدي» وسوق الهدي حكم شرعي، أي لو علمت أولاً ما علمت آخراً لما فعلت ومثل ذلك لا يستقيم إلا فيما عمل بالرأي واستدل أبو يوسف رحمه الله عليه بقوله تعالى: ﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾ [النساء: ١٠٥] وقرره القاضي أي بين وجه دلالته فقال: الرؤية تقال للابصار مثل رأيت زيداً وللعلم مثل رأيت زيداً قائماً وللرأي مثل أرى فيه الحل أو الحرمة وأراك لا تستقيم لرؤية العين لاستحالتها في الأحكام ولا للعلم لوجوب ذكر المفعول الثالث له لذكر الثاني إذ المعنى بما أراكه الله ليتم الصلة فيتعين أن يكون المراد الرأي أي بما جعله الله رأياً لك وأجيب بأنه بمعنى الإعلام وما مصدرية فلا ضمير وحذف المفعولان معاً وأنه جائز وقد استدل بأن الاجتهاد أكثر ثواباً لما فيه من المشقة. وقال ﷺ: «أفضل العبادات أحمزها»[(١)] أي: أشقها، وقال: «ثوابك على قدر نصبك»[(٢)] والأكثر ثواباً أولى وعلو درجته ﷺ يقتضي أن لا يسقط عنه تحصيلاً لمزيد الثواب ولئلا يكون غيره مختصاً بفضيلة ليست له **الجواب** لا نسلم أن علو درجته يقتضي عدم سقوطه بل قد يقتضي سقوطه إذ الشيء قد يسقط لدرجة أعلى ولا يكون فيه نقص لأجره ولا يكون غيره مختصاً بفضيلة ليست له، وذلك كمن يحرم ثواب الشهادة لكونه حاكماً وثواب التقليد لكونه مجتهداً وثواب القضاء لكونه إماماً، قال:

(قالوا: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾ وأجيب بأن الظاهر ورد قولهم افتراه ولو سلم فإذا تعبد بالاجتهاد بالوحي لم ينطق إلا عن وحي، قالوا: لو كان لجاز مخالفته لأنها من أحكام الاجتهاد وأجيب بالمنع كالإجماع عن اجتهاد قالوا لو كان لما تأخر

---

(١) ذكره العجلوني في كشف الخفاء: ١/ ١٧٥.

(٢) أخرجه مسلم كتاب: الحج: ١٢٧.

في جواب قلنا لجواز الوحي أو لاستفراغ الوسع قالوا القادر على اليقين يحرم عليه الظن قلنا لا يعلم إلا بعد الوحي فكان كالحكم بالشهادة) أقول: هذه حجج المنكرين لكونه ﷺ متعبداً بالاجتهاد قالوا **أولاً** قال تعالى في حقه: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝﴾ [النجم: ٣ ـ ٤] وهو ظاهر في العموم وإن كان ما نطق به فهو عن وحي وهو ينفي الاجتهاد، **الجواب** أن الظاهر رد ما كانوا يقولونه في القرآن أنه افتراه فيختص بما بلغه وينتفي العموم ولئن سلمنا فلا نسلم أنه ينفي الاجتهاد لأنه إذا كان متعبداً بالاجتهاد بالوحي لم يكن نطقاً عن الهوى بل كان قولاً عن الوحي قالوا **ثانياً** لو جاز له الاجتهاد لجاز مخالفته واللازم باطل بالإجماع بيان الملازمة أن ما قاله حينئذ من أحكام الاجتهاد وجواز المخالفة من لوازم أحكام الاجتهاد إذ لا قطع بأنه حكم الله تعالى لاحتمال الإصابة والخطأ **الجواب** منع لزومه لأحكام الاجتهاد مطلقاً بل إذا لم يقترن بها القاطع كاجتهاد يكون عنه إجماع فإن اقتران الإجماع به يخرجه عن أن تجوز مخالفته فكذلك اجتهاد الرسول ﷺ قد اقترن به قوله وهو قاطع قالوا **ثالثاً** لو كان متعبداً بالاجتهاد لما تأخر في جواب سؤال بل يجتهد ويجيب لوجوبه عليه ﷺ واللازم باطل لأنه تأخر في جواب كثير من المسائل **الجواب** لا نسلم الملازمة فإنه ربما تأخر لجواز الوحي الذي عدمه شرط في الاجتهاد لأنه إنما يفيد فيما لا نص فيه فلا بد من تحقق عدم النص بعدم الوحي وأيضاً فربما تأخر للاجتهاد فإن استفراغ الوسع يستدعي زماناً قالوا **رابعاً** لو كان قادراً على اليقين في الحكم بالوحي فلا يجوز له الاجتهاد لأنه لا يفيد إلا ظناً والقادر على اليقين يحرم عليه الظن **الجواب** لا نسلم أنه قادر على اليقين فأنه لا يعلم الحكم إلا بإنزال الوحي عليه وأنه غير مقدور له نعم هو قادر عليه بعد الوحي وحينئذ لا يجوز له الاجتهاد اتفاقاً وذلك كحكمه بالشهادة مع أنها لا تفيد إلا الظن ولا يقال يمكنه معرفة الحكم يقيناً بالوحي فيحرم عليه الظن، قال:

(مسألة المختار ووقوع الاجتهاد ممن عاصره ظناً وثالثها الوقف ورابعها الوقف فيمن حضره لنا قول أبي بكر رضي الله عنه لاها الله إذا لا يعمد إلى أسد من أسد الله يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك سلبه فقال ﷺ صدق وحكم سعد بن معاذ في بني قريظة فحكم بقتلهم وسبي ذراريهم فقال عليه السلام: لقد حكمت بحكم الله من فوق سبعة أرقعة قالوا: القدرة على العلم تمنع الاجتهاد، قلنا: ثبت الخيرة بالدليل، قالوا: كانوا يرجعون إليه، قلنا: صحيح فأين منعهم) أقول: في جواز الاجتهاد في عصره ﷺ خلاف ومن جوزه فقد اختلف في وقوعه على أربعة مذاهب **أولها** وقع ظناً لا يقيناً، **ثانيها** لم يقع **ثالثها** الوقف **رابعها** وقع ممن غاب عنه وفيمن بحضرته التوقف لنا قول أبي بكر لاها الله إذ ألا يعمد إلى أسد من أسد الله يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك سلبه قاله في قتادة وقد قتل رجلاً من المشركين وهو يطلب سلبه والظاهر أنه عن الرأي دون الوحي. **فقال** رسول الله ﷺ: صدق أي في الحكم فصوبه والكلام في هذه الصيغة وأن إذاً تصحيف والصحيح لاها الله ذا وأنه ما تقديره فقد

استوفى في فن آخر **ولنا** أيضاً ما صح في الخبر أنه حكم سعد بن معاذ في بني قريظة فحكم بقتلهم وسبي ذراريهم فقال ﷺ: «لقد حكمت بحكم من فوق سبع أرقعة» أي بحكم الله والرقيع السماء قالوا: المفروض أنهم قادرون على العلم بالرجوع إلى الرسول والقدرة على العلم تمنع الاجتهاد المفروض الذي غايته الظن **الجواب** لا نسلم أنها تمنعه إذ قد ثبت الخيرة بين العلم والاجتهاد بالدليل الذي قد مر قال في **«المنتهى»** ولو سلم فالحاضر يظن أن لو كان وحي لبلغه والغائب لا يقدر. قالوا: قد ثبت أن الصحابة كانوا يرجعون إليه في الوقائع وهو دليل منع الاجتهاد **الجواب** أن هذا لا دلالة له على منعهم من الاجتهاد لجواز أن يكون الرجوع فيها لم يظهر لهم وجه الاجتهاد أو لجواز الأمرين، قال:

(مسألة الإجماع على أن المصيب في العقليات واحد وأن النافي ملة الإسلام مخطىء آثم كافر اجتهد أو لم يجتهد، وقال الجاحظ: لا إثم على المجتهد بخلاف المعاند وزاد العنبري كل مجتهد في العقليات مصيب، لنا إجماع المسلمين على أنهم من أهل النار ولو كانوا غير آثمين لما ساغ ذلك واستدل بالظواهر وأجيب باحتمال التخصيص، قالوا: تكليفهم بنقيض اجتهادهم ممتنع عقلاً وسمعاً لأنه مما لا يطاق وأجيب بأنه كلفهم الإسلام وهو من المتأتي المعتاد فليس من المستحيل في شيء) أقول: قد اختلف أكل مجتهد مصيب أم لا وحكم العقليات والشرعيات في ذلك مختلف فجعلهما مسألتين وتكلم أولاً في العقليات وذكر الإجماع على النفي بل المصيب من المتخالفين واحد ليس إلا والآخر مخطىء وأن من كان نافياً لملة الإسلام كلها أو بعضها فهو مخطىء آثم كافر سواء اجتهد أو لم يجتهد خلافاً للجاحظ فإنه قال لا إثم على المجتهد مع أنه مخطىء ويجري عليه في الدنيا أحكام الكفار بخلاف المعاند فإنه آثم وإليه ذهب العنبري وزاد عليه أن كل مجتهد في العقليات مصيب فإن أراد وقوع معتقده حتى يلزم من اعتقاد قدم العالم وحدوثه اجتماع القدم والحدوث فخروج عن المعقول وإن أراد عدم الإثم فمحتمل عقلاً ولنا في نفيه إجماع المسلمين قبل ظهور المخالف على قتل الكفار وقتالهم وعلى أنهم من أهل النار يدعونهم بذلك إلى النجاة ولا يفرقون بين معاند ومجتهد بل يقطعون بأنهم لا يعاندون الحق بعد ظهوره لهم بل يعتقدون دينهم الباطل عن نظر واجتهاد واستدل بالظواهر نحو قوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ [ص:٢٧] وقوله: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ ۖ وَعَلَىٰٓ أَبْصَٰرِهِمْ غِشَٰوَةٌ ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٧﴾﴾ [البقرة:٧] **الجواب** أنه لا يفيد قطعاً لجواز التخصيص بغير المجتهد منهم قالوا: تكليفهم بنقيض اجتهادهم تكليف بما لا يطاق فيمتنع أما **الأولى** فلأن المقدور بالذات هو الاجتهاد والنظر لكونهما من قبيل الأفعال دون الاعتقاد فإنه من قبيل الصفات وما يؤدي إليه الاجتهاد حصوله بعد الاجتهاد ضروري واعتقاد خلافه ممتنع وأما **الثانية** فلما تقدم من دليل العقل والسمع على امتناع تكليف ما لا يطاق وعلى عدم وقوعه **الجواب** لا نسلم أن نقيض اعتقادهم غير مقدور فإن ذلك امتناع بشرط المحمول أي ما داموا معتقدين لذلك يمتنع أن

يعتقدوا خلافه وذلك لا يوجب كون الفعل ممتنعاً عنهم غير مقدور لهم فإن الممتنع الذي لا يجوز التكليف به ما لا يتأتى عادة كالطيران وحمل الجبل وأما ما كلفوهم به فهو الإسلام وهو متأت منهم ومعتاد حصوله من غيرهم ومثله لا يكون مستحيلاً، قال:

(مسألة القطع لا إثم على المجتهد في حكم شرعي اجتهادي وذهب بشر المريسي والأصم إلى تأثيم المخطىء لنا العلم بالتواتر باختلاف الصحابة المتكرر والشائع من غير نكير ولا تأثيم لمعين ولا مبهم والقطع أنه لو كان إثم لقضت العادة بذكره واعترض كالقياس) أقول: ما مر حكم المجتهد في الاعتقاديات من الأصول وأما الأحكام الشرعية الفرعية الاجتهادية إذا أخطأ فيها المجتهد فنحن نقطع بأنه لا إثم فيه ولا خلاف فيه سوى ما يروى عن بشر المريسي وأبي بكر الأصم من أن المخطىء آثم ولا يعبأ بخلافهما لأنه بعد انعقاد الإجماع لنا أنا علمنا بالتواتر أن الصحابة قد اختلفوا في المسائل الاجتهادية وتكرر ذلك وشاع ولم ينقل نكير ولا تأثيم من بعضهم لبعض معين بأن يقول أحد المخالفين أن الآخر آثم ولا مبهم بأن يقال أحدهما آثم مع القطع أنه لو كان آثم لذكر ولخافوا الاجتهاد وتجنبوه وخوفوا منه فلما لم يتكلم فيه بتأثيم علم قطعاً عدم الإثم واعترض بما مر من الأسئلة على دليل كون القياس حجة **والجواب** هو الجواب فلا معنى للتكرار، قال:

(مسألة المسألة التي لا قاطع فيها قال القاضي والجبائي كل مجتهد فيها مصيب وحكم الله فيها تابع لظن المجتهد، وقيل المصيب واحد ثم منهم من قال لا دليل عليه كدفين يصاب وقال الأستاذ أن دليله ظني فمن ظفر به فهو المصيب وقال المريسي والأصم دليله قطعي والمخطىء آثم ونقل عن الأئمة الأربعة التخطئة والتصويب فإن كان فيها قاطع فقصر فمخطىء آثم وإن لم يقصر فالمختار مخطىء غير آثم لنا لا دليل على التصويب والأصل عدمه وصوب غير معين للإجماع وأيضاً لو كان كل مصيباً لاجتمع النقيضان لأن استمرار قطعه مشروط ببقاء ظنه للإجماع على أنه لو ظن غيره لوجب الرجوع فيكون ظاناً عالماً بشيء واحد لا يقال الظن ينتفي بالعلم لأنا نقطع ببقائه ولأنه كان يستحيل ظن النقيض مع ذكره فإن قيل مشترك الإلزام لأن الإجماع على وجوب اتباع الظن فيجب الفعل أو يحرم قطعاً قلنا الظن متعلق بأنه الحكم المطلوب والعلم بتحريم المخالفة فاختلف المتعلقان فإذا تبدل الظن زال شرط تحريم المخالفة فإن قيل: فالظن متعلق بكونه دليلاً والعلم بثبوت مدلوله فإذا تبدل الظن زال شرط ثبوت الحكم، قلنا: كونه دليلاً حكم أيضاً فإذا ظنه علمه وإلا جاز أن يكون المتعبد به غيره فلا يكون كل مجتهد مصيباً وأيضاً أطلق الصحابة الخطأ في الاجتهاد كثيراً وشاع وتكرر ولم ينكر عن علي وزيد وغيرهما أنهم خطؤوا ابن عباس في ترك العول وخطأهم وقال من باهلني باهلته إن الله لم يجعل في مال واحد نصفاً ونصفاً وثلثاً) أقول: المسألة إما لا قاطع فيها من نص أو إجماع أو فيها قاطع أما التي لا قاطع فيها فقد اختلف فيها فقال القاضي والجبائي: كل مجتهد مصيب بمعنى أنه لا حكم معيناً لله فيها وحكم الله فيها تابع لظن المجتهد فما ظنه

فيها كل مجتهد فهو حكم الله فيها في حقه وحق مقلده وقد قيل لله فيها حكم والمصيب واحد ثم منهم من قال لله فيها حكم ولم ينصب عليه دليلاً إنما يوقف عليه اتفاقاً كدفين يصاب فمن أصابه فهو المصيب وغيره المخطىء وقيل بل عليه دليل ثم اختلف في دليله فقال الأستاذ: دليله ظني فالمخطىء غير آثم وقال بشر المريسي[1] وأبو بكر الأصم[2] دليله قطعي والمخطىء آثم والشافعي وأبو حنيفة ومالك وأحمد أربعتهم نقل عنهم تصويب كل مجتهد وتخطئة البعض. وأما التي فيها قاطع فإن قصر في طلبه كان آثماً وإن لم يقصر فغير آثم وهل هو مخطىء فيه خلاف والمختار أنه مخطىء لنا لا دليل على التصويب والأصل عدم التصويب فوجب نفيه فإن قيل فكذا نقول في تصويب كل واحد فيجب نفيه عن كل واحد وذلك مما لم يقل به أحد، قلنا: دليلنا يقتضي ذلك لولا الإجماع على تصويب واحد غير معين فإن عدم تصويب كل واحد ينافي ذلك ولا يخفى أن إثبات مثل هذا الأصل بمثل هذا الدليل لا يحسن ولنا أيضاً لو كان كل مجتهد مصيباً لزم اجتماع النقيضين لأنه لو كان كذلك فإذا ظن حكماً قطع بأنه الحكم في حقه ولا شك أن استمرار قطعه مشروط ببقاء ظنه للإجماع على أنه لو ظن غيره وجب عليه الرجوع عنه إلى ذلك الغير فيكون عالماً به ما دام ظاناً له فيكون ظاناً عالماً بشيء واحد في زمان واحد فيلزم القطع وعدم القطع وهما نقيضان لا يقال لا نسلم أن شرط القطع بقاء الظن قولك لو ظن غيره وجب عليه الرجوع قلنا نعم ومن أين يلزم من زوال حكم الظن عند زوال الظن بالشيء إلى الظن بخلاف متعلقة زوال حكمه عند زواله إلى العلم بمتعلقه فإن القطع به أولى بذلك الحكم من ظنه والحال فيما نحن فيه كذلك فإنه يستمر الظن ريثما يحصل به القطع فإذا حصل القطع زال الظن ضرورة وحكم القطع هو اتباعه وهو به أجدر من الظن لأنّا نقول **أولاً** إنّا نقطع ببقاء الظن وعدم جزم مزيل له فإنكاره بهت ومكابرة **وثانياً** لو كان الظن موجباً للعلم لامتنع ظن النقيض مع تذكره إذ يستحيل ظن نقيض ما علم بموجب مع تذكر ذلك الموجب لوجوب دوام العلم بدوام ملاحظة موجبة إذ الغرض أنه موجب نعم قد يزول عند الذهول عن الموجب وكونه موجباً وذلك بخلاف ما عنه الظن فإنه قد ينتفي الظن مع تذكره لأنه ليس موجباً كالغيم الرطب للمطر فإن قيل ما ذكرتم مشترك الإلزام لأن لزوم النقيضين وارد على المذهبين فيكون مردوداً إذ يعلم به أن منشأ الفساد ليس خصوصية أحد المذهبين ولأن لكم جواباً تذبون به عن مذهبكم فهو جوابنا وإن لم نعلمه بعينه أو نقول لو صح هذا لبطل المذهبان وهو خلاف

---

(١) بشر المرسي: الحسن بن علي بن محمد بن محمد بن عبد العزيز الطائي، المرسي المالكي. ويُعرف بالفقيه الشاعر. الملقب (أبو بكر) ولد عام (٤١٢هـ) وتوفي في رمضان عام (٤٩٨هـ). من تصانيفه: المقنع في شرح كتاب ابن جني في النحو.

(٢) عثمان بن أبي عبدالله بن أحمد (أبو عبدالله) قاضٍ من فقهاء الإباضية بعمان، توفي عام (٦٣١هـ). من تصانيفه: التاج، البصيرة، النور.

الإجماع بيان أنه مشترك الإلزام أن الإجماع منعقد على وجوب اتباع الظن فإذا ظن الوجوب وجب الفعل قطعاً وإذا ظن الحرمة حرم الفعل قطعاً ثم شرط القطع بقاء الظن بما ذكرتم فيلزم الظن والقطع معاً ويجتمع النقيضان قلنا: إنما يلزم ذلك لو كان متعلق القطع والظن شيئاً واحداً وليس كذلك لأن الظن متعلق بأنه الحكم المطلوب والقطع متعلق بتحريم مخالفته لأنه مظنون فاختلف المتعلقان بإن قيل فيلزمكم امتناع ظن النقيض مع تذكر طريق العلم كما تقدم، قلنا: لا يرد لأن العلم متعلق بأن المظنون ما دام مظنوناً يجب العمل به فإذا زال الظن فقد زال شرط العمل به فقد انتفى العلم بوجوب العمل به في زمان زوال الظن وذلك كان حاصلاً قبل زوال الظن والعلم بوجوب العمل به عند بقائه باق مستمر فإن قيل فهذا **الجواب** بعينه يجري في دليلكم إذ يقال لا نسلم اتحاد متعلق الظن والعلم فإن الظن متعلق بكون الدليل دليلاً والعلم متعلق بثبوت مدلوله ما دام دليلاً فإذا تبدل الظن زال شرط ثبوت الحكم وهو ظن الدلالة قلنا هذا لا يدفع اجتماع النقيضين فإن كونه دليلاً أيضاً حكم فإذا ظنه فقد علمه إذ لو لم يعلمه لجاز أن يكون المتعبد به غيره أي الذي يجب العمل به غير ذلك الدليل فلا يحصل له الجزم بوجوب العمل بظنه فقد أخطأ في اعتقاد أنه دليل فهذا حكم قد أخطأ فيه المجتهد فلا يكون كل مجتهد مصيباً فحينئذ يجتمع في كونه دليلاً الظن والعلم ويتم الإلزام **ولنا** أيضاً أن الصحابة أطلقوا الخطأ في الاجتهاد كثيراً وشاع وتكرر من غير نكير فكان إجماعاً منه ما روي عن علي وزيد وغيره من تخطئة ابن عباس في ترك العول وهو خطأهم حتى قال من باهلني باهلته أن الله لم يجعل في مال واحد نصفاً ونصفاً وثلثاً وذلك كثير. قال أبو بكر: أقول في الكلالة برأيي فإن كان صواباً فمن الله وإن يكن خطأً فمني ومن الشيطان وقال عمر أن عمر لا يدري أنه أصاب الحق لكنه لم يأل جهداً وعن علي في قضية المجهضة إن كان قد اجتهد فقد أخطأ وإن لم يجتهد فقد غشك، قال:

(واستدل إن كانا بدليلين فإن كان أحدهما راجحاً تعين وإلا تساقطا وأجيب بأن الأمارات تترجح بالنسب فكل راجح واستدل بالإجماع على شرط المناظرة فلولا تبيين الصواب لم يكن فائدة وأجيب بتبين الترجيح أو التساوي أو التمرين واستدل بأن المجتهد طالب وطالب ولا مطلوب محال فمن أخطأ فهو مخطىء قطعاً وأجيب مطلوبه ما يغلب على ظنه فيحصل وإن كان مختلفاً واستدل بأنه يلزم حل الشيء وتحريمه لو قال مجتهد شافعي لمجتهدة حنفية أنت بائن ثم قال راجعتك كذا لو تزوج مجتهد امرأة بغير ولي ثم تزوجها بعده مجتهد بولي وأجيب بأنه مشترك الإلزام إذ لا خلاف في لزوم اتباع ظنه وجوابه أن يرفع إلى الحاكم فيتبع حكمه) أقول: هذه مسالك استدل بها للمذهب المختار مع ضعفها استدل بأن قوليهما في مسألة أن كانا هما أو أحدهما لا بدليل فواضح أنه خطأ وإن كانا بدليلين فإما أن يترجح أحدهما أو يتساويا فإن ترجح أحدهما تعين للصحة ويكون الآخر خطأ إذ لا يجوز العمل بالمرجوح وإن تساويا تساقطا وكان الحكم الوقف أو التخيير فكانا في التعيين مخطئين،

الجواب قولك إما أن يتساويا أو يترجح **أحدهما** قلنا: بل ههنا قسم ثالث وهو أن يترجح كل واحد منهما فإن الأمارات تترجح بالنسبة فإنها ليست أدلة في أنفسها فإمارة كل راجحة عنده وذلك هو رجحانه في نفس الأمر واستدل بأن الأمة أجمعوا على شرع المناظرة ولا يتصور لها فائدة إلا تبيين الصواب من الخطأ وتصويب الجميع ينفي ذلك **الجواب** لا نسلم أن لا فائدة إلا ذلك ومن فوائده ترجيح إحدى الأمارتين في نظرهما ليرجعا إليها ومنها تساويهما ليتساقطا ويرجعا إلى دليل آخر ومنها التمرين وحصول ملكة الوقوف على المأخذ ورد الشبه ليعين ذلك على الاجتهاد واستدل بأن المجتهد طالب فله مطلوب فإن إثبات طالب لا مطلوب له محال فمن وجد ذلك المطلوب فهو مصيب ومن أخطأ فهو مخطىء قطعاً، **الجواب** قولك طالب ولا مطلوب له محال مسلم لكنه إنما يتم الدليل به لو ثبت أن المطلوب ثابت قبل الطلب والغرض وجدانه وذلك أول المسألة فإن مطلوب كل واحد عندنا ما يغلب على ظنه من الأمارات المختلفة فيحصل لكل مطلوبه وإن كان مختلفاً فإن قلت أليس متعلق ظنه كونه حكم الله فكيف يمكن ذلك مع الجزم بأن لا حكم لله في الواقعة وبالجملة فمطلب أي بعد مطلب هل فما لم يعلم بأن حكماً كيف يطلب تعينه أهو الحرمة أو الإباحة، قلنا: لا بل متعلق ظنه أنه أليق بالأصول وأنسب بما عهد من الشارع اعتباره واستدل بأن تصويب الكل مستلزم للمحال فيكون محالاً بيانه في صورتين إحداهما إذا كان الزوج مجتهداً شافعياً والزوجة مجتهدة حنفية فقال لها: أنت بائن ثم قال: راجعتك والرجل يعتقد الحل والمرأة الحرمة فيلزم من صحة المذهبين حلها وحرمتها **ثانيتهما** أن ينكح مجتهد امرأة بغير ولي لأنه يرى صحته وينكح مجتهد آخر تلك المرأة إذ يرى بطلان الأول فيلزم من صحة المذهبين حلها لهما وإنه محال **الجواب** أنه مشترك الإلزام إذ لا خلاف في أنه يلزمه اتباع ظنه والجواب الحق هو الحل وهو أنه يرجع إلى حاكم ليحكم بينهما فيتبعان حكمه لوجوب اتباع الحكم للموافق والمخالف، قال:

(المصوبة قالوا: لو كان المصيب واحداً لوجب النقيضان إن كان المطلوب باقياً أو وجب الخطأ إن سقط الحكم المطلوب وأجيب بثبوت الثاني بدليل أنه لو كان فيها نص أو إجماع ولم يطلع عليه بعد الاجتهاد وجب مخالفته وهو خطأ فهذا أجدر. قالوا: قال بأيهم اقتديتم ولو كان أحدهما مخطئاً لم يكن هدى وأجيب بأنه هدى لأنه فعل ما يجب عليه من مجتهد أو مقلد) أقول: للقائلين بأن كل مجتهد مصيب دليلان قالوا **أولاً** لو كان المصيب واحداً والمخطىء يجب عليه العمل بموجب ظنه فإما أن نوجبه عليه مع القول ببقاء الحكم الذي هو في نفس الأمر في حقه أو مع زواله والأول يستلزم ثبوت الحكم الأول والثاني في حقه وهما نقيضان والثاني يستلزم أن يكون العمل بالحكم الخطأ واجباً وبالصواب حراماً وإنه محال **والجواب** إنّا نختار الثاني وهو زوال الحكم الأول قولك إنه محال ممنوع ومما يدل على أنه ليس بمحال وقوعه فيما إذا كان في المسألة نص أو إجماع ولم يطلع عليه بعد الاجتهاد فإنه

يجب عليه مخالفته للواقع مع الاتفاق على أنه خطأ فهذا مع الاختلاف أجدر، **قالوا ثانياً** قال ﷺ: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم» ولو كان بعضهم مخطئاً في اجتهاده لم يكن في متابعته هدى فإن العمل بغير حكم الله ضلال **الجواب** أن كونه ضلالاً من وجه لا يمنع كونه هدي من وجه آخر وهذا هدى لأنه قد فعل ما يجب عليه سواء كان مجتهداً أو مقلداً فإنه يجب العمل بالاجتهاد للمجتهد ولمقلده، قال:

(مسألة تقابل الدليلين العقليين محال لاستلزامهما النقيضين وأما تقابل الأمارات الظنية وتعادلها فالجمهور جائز خلافاً لأحمد والكرخي لنا لو امتنع لكان لدليل والأصل عدمه قالوا لو تعادلا فإما أن يعمل بهما أو بأحدهما معيناً أو مخيراً أو لا والأول باطل والثاني تحكم والثالث حرام لزيد حلال لعمر ومن مجتهد واحد والرابع كذب لأنه يقول لا حرام ولا حلال وهو أحدهما وأجيب يعمل بهما في أنهما وقفا فيقف أو بأحدهما مخيراً أو لا يعمل بهما ولا تناقض إلا من اعتقاد نفي الأمرين لا في ترك العمل) أقول: الدليل ما يرتبط به ثبوت مدلوله ارتباطاً عقلياً والأمارة ما يحصل به الظن ولا يرتقط ارتباطاً عقلياً كما علمت فأما الدليلان فتقابلهما وتعارضهما محال قطعاً وباتفاق العقلاء وإلا لزم حقيقة مقتضاهما فيلزم وقوع المتنافيين ولا يتصور فيهما ترجيح لأنه فرع تفاوت في احتمال النقيض ولا يتصور في القطعي وأما الأمارات الظنية فتقابلهما وتعادلهما أي تساويهما من غير ترجيح هل يجوز الجمهور على أنه جائز ومنعه أحمد والكرخي، **لنا** لو امتنع لكان امتناعه لدليل والتالي باطل إذ الأصل عدم الدليل قالوا: لو تعادل أمارتان فإما أن يعمل بهما أو بأحدهما معيناً أو مخيراً أو لا يعمل بهما والكل باطل أما **الأول** وهو العمل بهما فظاهر للزوم اجتماع التحليل والتحريم وهو تناقض، وأما **الثاني** وهو العمل بأحدهما معيناً فلأنه مع تساويهما تحكم وهو باطل، وأما **الثالث** وهو العمل بأحدهما مخيراً فلأنه حينئذ يجوز أن يفتي لزيد بالحل ولعمرو بالحرمة فيكون الفعل الواحد حلالاً لزيد حراماً لعمر ومن مجتهد واحد وأنه محال وأما **الرابع** وهو عدم العمل بهما فلأنه قول بأنه ليس حلالاً ولا حراماً مع أنه إما حلال وإما حرام ضرورة أن لا مخرج عنهما فيكون كاذباً **الجواب أولاً** نختار الأول وهو أن يعمل بهما قولك يلزم اجتماع النقيضين قلنا: إنما يلزم أن لو اقتضى كل عند الاجتماع العمل بمقتضاه عند الانفراد وليس كذلك بل مقتضاهما عند الاجتماع الوقف ولا تناقض فيه **وثانياً** إنّا نختار العمل بأحدهما مخيراً ونمنع استحالة الحل لزيد والحرمة لعمر ومن مجتهد واحد فإنه ليس ضرورياً ولم يقم عليه دليل، **وثالثاً** إنّا نختار الرابع وهو أنه لا يعمل بهما كما لو لم يكن دليل ولا تناقض في عدم العمل بهما ولا كذب إنما التناقض في اعتقاد نفي الأمرين لا في ترك العمل بهما فله بعد الدليلين أن يعتقد وقوع أحدهما وأنه لا يعلمه بعينه كما كان قبل قيام الدليلين فما أوجبه الدليل ليس بمحال والمحال لم ينشأ من الدليل ولم يستلزمه الدليل، قال:

(مسألة لا يستقيم لمجتهد قولان متناقضان في وقت واحد بخلاف وقتين أو شخصين على القول بالتخيير فإن ترتبا فالظاهر رجوع وكذلك المتناظرتان ولم يظهر فرق فقول الشافعي في سبع عشرة مسألة فيها قولان أما للعلماء وأما فيها ما يقتضي للعلماء قولين لتعادل الدليلين عنده وأما لي قولان على التخيير عند التعادل وأما تقدم لي فيها قولان) أقول: لا يجوز أن يكون لمجتهد في مسألة قولان متناقضان في وقت واحد بالنسبة إلى شخص واحد لأن دليلهما إن تعادلا توقف وإن ترجح أحدهما فهو قوله ويتعين وأما في وقتين فجائز لجواز تغير الاجتهاد. وأما في وقت واحد بالنسبة إلى شخصين فيجوز على القول بالتخيير عند تعادل الأمارتين ولا يجوز على القول بالوقف فإذا كان لمجتهد قولان مرتبان أي في وقت بعد وقت فالظاهر أن الأخير رجوع عن الأول أوجبه تغير اجتهاده وكذلك إذا كان القولان في مسألتين متناظرتين إذا لم يظهر بينهما فرق وإن ظهر فرق حمل عليه ولم ينقل الحكم منها إلى نظيرها مثاله إذا قال في اشتباه طعامين أحدهما متنجس يجتهد وفي ثوبين لا يجتهد ولا فارق بينهما فيحمل على الرجوع أما لو قال في ماء وبول لا يجتهد فالفارق ظاهر وهو كون البول نجس الأصل لم نحمله عليه وقلنا حكمه فيما له أصل في الطهارة والاجتهاد وفي خلافه خلاف وإذا تقرر هذا فقد قال الشافعي في سبع عشرة مسألة فيها قولان، وقد علمت أنه لا يجوز أن يكونا قولين له فيحمل على أحد وجوه الأول للعلماء فيه قولان فقال بعضهم بهذا وبعضهم بذاك فيحكى قولهم الثاني يحتمل قولين فإن فيها ما يقتضي أن يكون للعلماء فيه قولان وذلك لتعادل الدليلين عنده الثالث فيها قولان وذلك على القول بالتخيير عند تعادل الدليلين الرابع تقدم لي فيها قولان فيحكى قوليه، قال:

(مسألة لا ينقض الحكم في الاجتهاديات منه ولا من غيره باتفاق للتسلسل فتفوت مصلحة تنصب الحاكم وينقض إذا خالف قاطعاً ولو حكم على خلاف اجتهاده كان باطلاً وإن قلد غيره اتفاقاً فلو تزوج امرأة بغير ولي ثم تغير اجتهاده فالمختار التحريم وقيل إن لم يتصل به حكم وكذلك المقلد يتغير اجتهاد مقلده فلو حكم مقلد بخلاف إمامه جرى على جواز تقليد غيره) أقول: لا يجوز للمجتهد نقض الحكم في المسائل الاجتهادية لا حكم نفسه إذا تغير اجتهاده ولا حكم غيره إذا خالف اجتهاده اجتهاده بالاتفاق لأنه يؤدي إلى نقض النقض من مجتهد آخر يخالفه ويتسلسل ويفوت مصلحة نصب الحاكم وهو فصل الخصومات هذا ما لم يكن مخالفاً لقاطع وإذا خالف قاطعاً نقضه اتفاقاً ولو حكم مجتهد بخلاف اجتهاده كان حكمه باطلاً وإن قلد فيه مجتهداً آخر وذلك لأنه يجب عليه العمل بظنه ولا يجوز له التقليد مع اجتهاده إجماعاً إنما النزاع عند عدم الاجتهاد.

(فرع) لو تزوج امرأة بغير ولي عند ظنه صحته ثم تغير اجتهاده فرآه غير جائز فقد اختلف فيه والمختار تحريمه مطلقاً لأنه مستديم لما يعتقده حراماً وقيل إنما يحرم إذا لم يتصل به حكم حاكم فإذا اتصل به لم يحرم وإلا لزم نقض الحكم بالاجتهاد فإن تعاطاه مقلد ثم علم

تغير اجتهاد مقلده فالمختار أنه كذلك كما لو تغير اجتهاد المجتهد في أثناء صلاته بالنسبة إليه وإلى مقلده فإن حكم مقلد بخلاف مذهب إمامه فمبني على جواز تقليد غير إمامه وسيجيء، قال:

(مسألة المجتهد قبل أن يجتهد ممنوع من التقليد وقيل فيما لا يخصه وقيل فيما لا يفوت وقته وقيل إلا أن يكون أعلم منه. وقال الشافعي: إلا أن يكون صحابياً، وقيل أرجح فإن استووا تخير وقيل أو تابعياً وقيل غير ممنوع وبعد الاجتهاد اتفاق لنا حكم شرعي فلا بد من دليل والأصل عدمه بخلاف النفي فإنه يكفي فيه انتفاء دليل الثبوت وأيضاً متمكن من الأصل فلا يجوز البدل كغيره واستدل لو جاز قبله لجاز بعده وأجيب بأنه بعده حصل الظن الأقوى المجوز فاسألوا أهل الذكر. قلنا: للمقلدين بدليل إن كنتم ولأن المجتهد من أهل الذكر الصحابة أصحابي كالنجوم وقد سبق، قالوا: المعتبر الظن وهو حاصل أجيب بأن ظن اجتهاده أقوى) أقول: المجتهد إذا اجتهد فأداه اجتهاده إلى حكم فهو ممنوع عن تقليد مجتهد آخر اتفاقاً وأما قبل أن يجتهد فهل هو ممنوع عن التقليد المختار أنه ممنوع وقيل ممنوع فيما لا يخصه من الحكم بل يفتي به غير ممنوع فيما يخصه وقبل هذا فيما يفوت وقته باشتغاله بالاجتهاد والنظر وأما ما لا يفوته فإنه لا يقلد فيه أصلاً وقيل ممنوع إلا أن يكون صحابياً فإنه إن كان أرجح من غيره من الصحابة قلده فإن استووا تخير فيقلد أيهم شاء وقيل إلا أن يكون صحابياً أو تابعياً وقيل غير ممنوع لنا جواز تقليده لغيره حكم شرعي فلا بد له من دليل والأصل عدمه وقد يقال هذا معارض بعدم الجواز لأن الانتفاء نفي يكفي فيه عدم دليل الثبوت وقد يقال إن التحريم الشرعي بنفي الجواز الثابت بالأصل ولنا أيضاً أن التقليد بدل الاجتهاد جوز ضرورة ممن لا يمكنه الاجتهاد ولا يجوز الأخذ بالبدل مع التمكن من المبدل كالوضوء والتيمم وكالقبلة مع جهة الاجتهاد وقد يقال ممنوع أنه بدل بل مخير فيهما عندنا واستدل لو جاز التقليد قبل الاجتهاد لجاز بعد الاجتهاد لأن المانع هو كونه مجتهد أو إنه لا يعتبر، **الجواب** لا نسلم انحصار المانع في كونه مجتهداً بل هو أنه إذا اجتهد حصل له ظن الحكم باجتهاده وظن خلافه بفتوى الغير والحاصل بالاجتهاد أقوى الظنين فيكون العمل به عملاً بالأرجح فيجب دليل المجوز مطلقاً وجوه قالوا **أولاً** قال الله تعالى: ﴿فَسْئَلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣] وهو قبل الاجتهاد لا يعلم والآخر من أهل الذكر فوجب عليه سؤاله للعمل به وهو المطلوب **الجواب** الخطاب مع المقلدين بدليل قوله إن كنتم لا تعلمون هو صيغة عموم يفهم من سياقه أن من يعلم لا يجب عليه السؤال وأن السؤال إنما هو لمن لا يقدر على العلم بنفسه والمجتهد ليس كذلك ولأن المجتهد من أهل الذكر والأمر دل على رجوع غير أهل الذكر إلى أهل الذكر وفي دلالته على مراده تمحل لا يخفى قالوا **ثانياً** قال عليه السلام: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم» **والجواب** ما سبق أنه للمقلد قالوا **ثالثاً** المعتبر الظن وهو حاصل بفتوى الغير فيجب العمل به **الجواب** ما مر أن ظنه

باجتهاده أقوى من ظنه بفتوى الغير فيجب العمل بالأقوى، قال:

(مسألة المختار يجوز أن يقال للمجتهد احكم بما شئت فهو صواب وتردد الشافعي ثم المختار لم يقع لنا لو امتنع لكان لغيره والأصل عدمه قالوا: يؤدي إلى انتفاء المصالح لجهل العبد وأجيب بأن الكلام في الجواز ولو سلم لزمت المصالح وإن جهلها الوقوع، قالوا: الإمام حرم إسرائيل على نفسه وأجيب بأنه يجوز أن يكون بدليل ظني قالوا: لا يختلي خلاها ولا يعضد شجرها، فقال العباس: إلا الأذخر، فقال: إلا الأذخر. وأجيب بأن الأذخر ليس من الخلا فدليله الاستصحاب أو منه ولم يرده وصح استثناؤه بتقدير تكريره لفهم ذلك أو منه وأريد ونسخ بتقدير تكريره بوحي سريع قالوا: لولا إن أشق احجنا هذا لعامنا أو للأبد فقال: للأبد، ولو قلت نعم لوجب ولما قتل النضر بن الحارث. ثم أنشدته ابنته:

مــا كــان ضــرك لــو مــنــنــت وربــمــا ... مــن الــفــتــى وهــو الــمــغــيــظ الــمــحــنــق

فقال عليه السلام: «لو سمعته ما قتلته». وأجيب: يجوز أن يكون خبر فيه معيناً ويجوز أن يكون بوحي) أقول: هذه تعرف بمسألة التفويض وهو أن يفوض الحكم إلى المجتهد فيقال له احكم بما شئت فأنه صواب وفي جوازه خلاف، والمختار جوازه. وتردد الشافعي فيه والمجوزون اختلفوا في وقوعه والمختار أنه لم يقع لنا في الجواز ليس ممتنعاً لذاته قطعاً فلو كان ممتنعاً لكان ممتنعاً لغيره واللازم منتف إذ الأصل عدم المانع قالوا **أولاً** التفويض إلى العبد مع جهله بما في الأحكام من المصالح يؤدي إلى انتفاء المصالح لجواز أن يختار ما المصلحة في خلافه فيكون باطلاً **الجواب** الكلام في الجواز لا في الوقوع وغايته أنه يؤدي إلى جواز انتفاء المصالح لا إلى انتفائها وذلك مذهبنا الذي نقول به ولئن سلم فلا نسلم أن جهله بالمصالح مستلزم لانتفاء المصالح وذلك لأنه إنما أمر بذلك حيث علم أنه يختار ما فيه المصلحة فيكون المصلحة لازمة لما يختاره وإن جهل المصلحة القائلون بالوقوع قالوا أولاً قال تعالى: ﴿كُلُّ ٱلطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِّبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَٰٓءِيلُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ﴾ [آل عمران: ٩٣] ولا يتصور تحريمه على نفسه إلا بتفويض التحريم إليه وإلا كان المحرم هو الله **الجواب** لا نسلم أنه لا يتصور إلا بالتفويض بل قد يحرم على نفسه بدليل ظني قالوا **ثانياً** قال ﷺ في مكة عظمها الله: «لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها» فقال العباس: إلا الأذخر، فقال ﷺ: «لا الأذخر» دلّ على تفويض الحكم إلى رأيه حتى يطلق ابتداء ويستثنى بالتماس العباس مع ظهور أنه لم ينزل الوحي في تلك اللحظة الخفيفة إذ لم تظهر علاماته، **الجواب** بأحد أمور ثلاثة أما بأن الأذخر ليس من الخلا فيكون دليل العباس أو دليل جواز الاختلا هو الاستصحاب فيكون الاستثناء منقطعاً وهو سائغ وشائع ولو مجازاً إذ المعنى لكن الأذخر يختلي وأما بأن الأذخر من الخلا لكن لم يرد بالعموم تخصيصاً وصرفاً له عن ظاهره وفهم السائل أنه لم يرد فصرح بالمراد تحقيقاً لما فهمه بانضمام التقرير إليه فقيل ذلك تقريراً لما

فهمه السائل فإن قيل إذا لم يرد فكيف يصح استثناؤه من القول الأول مع عدم دخوله وقد علمت بطلان ذلك في تقرير الاستثناء، **قلنا** ليس استثناء منه بل يقدر تكريره لقوله لا يختلي خلاها كأنه قال: لا يختلي خلاها إلا الأذخر، وسوغ له ذلك اتحاد معناهما وأما بأنه من الخلا وأريد بالأول ونسخ فإن قيل كيف النسخ والاستثناء يأبى ثبوت الحكم له؟ قلنا: ليس الاستثناء من الأول بل بتقدير التكرير فتقديره لا يختلي خلاها إلا الأذخر فأطلق أولاً لثبوت الحكم مطلقاً ثم استثنى لورود نسخه بوحي سريع كلمح البصر وإثبات عدمه بعدم علامته لا يصح لأن مثله لا يظهر فيه علامة إنما ذلك فيما يطول زمانه قالوا **ثالثاً** قال ﷺ: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك»[1] وهو صريح في أن الأمر وعدمه إليه وأنه سئل في حجة الوداع أحجنا هذا لعامنا أو للأبد؟ فقال: بل للأبد، ولو قلت: نعم لوجب وهو صريح في أن قوله المجرد من غير وحي يوجب وأنه لما قتل النضر بن الحارث ثم أنشدته ابنته:

أمحمد ولأنت نجل نجيبة في قومها والفحل فحل معرق
ما كان ضرك لو مننت وربما من الفتى وهو المغيظ المحنق

قال: لو سمعت ما قالته فدل أن القتل وعدمه إليه **الجواب** يجوز أن يكون قد خير فيها معيناً فقيل له: لك أن تأمر وأن لا تأمر ونحوه ويجوز أن يكون بوحي نزل بأنه لو شفع فيه فأقبل ونحوه. قال:

(مسألة المختار أنه ﷺ لا يقر على خطأ في اجتهاده وقيل بنفي الخطأ لنا لو امتنع لكان لمانع والأصل عدمه وأيضاً لم أذنت ما كان لنبي حتى قال لو نزل من السماء عذاب ما نجا منه غير عمر لأنه أشار بقتلهم وأيضاً أنكم تختصمون إليّ ولعل أحدكم الحن بحجته فمن قضيت له بشيء من مال أخيه فلا يأخذه فإنما أقطع له قطعة من نار وقال: أنا أحكم بالظاهر وأجيب بأن الكلام في الاحكام لا في فصل الخصومات ورد بأنه مستلزم للحكم الشرعي المحتمل، قالوا: لو جاز لجاز أمرنا بالخطأ وأجيب بثبوته للعوام، قالوا: الإجماع معصوم فالرسول أولى، قلنا: اختصاصه بالرتبة واتباع الإجماع له يدفع الأولوية فيتبع الدليل، قالوا: الشك في حكمه مخل بمقصود البعثة وأجيب بأن الاحتمال في الاجتهاد لا يخل بخلاف الرسالة والوحي) أقول: بناء على أن النبي ﷺ يجوز له الاجتهاد فهل يجوز عليه الخطأ فيه؟ فيه خلاف، وعلى تقدير جوازه فإذا وقع هل يقرر عليه أو ينبه على الخطأ المختار أنه لا يقرر لنا من المعقول أنه لو امتنع عليه الخطأ لكان لمانع لأنه ممكن لذاته والأصل عدم المانع ولنا أيضاً من الكتاب قوله تعالى: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ وَتَعْلَمَ ٱلْكَـٰذِبِينَ ﴿٤٣﴾﴾ [التوبة: ٤٣] فدل أن أذنهم كان خطأ وقوله تعالى في المفاداة يوم

(١) أخرجه مالك، كتاب: الطهارة، باب: ما جاء في السواك (الحديث: ١٣٢) والدارمي، كتاب: الصلاة، باب: ينزل الله إلى السماء الدنيا (الحديث ١٤٤٧).

بدر: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الأنفال: ٦٧] الآية... حتى قال ﷺ: «لو نزل من السماء عذاب لما نجا منه غير عمر» وذلك لأنه أشار بقتلهم وغيره أشار بالفداء فدل أن المفاداة منه خطأ ولنا أيضاً من السنة قوله ﷺ: «إنكم تختصمون إليَّ ولعل أحدكم ألحن بحجته فمن قضيت له بشيء من مال أخيه فلا يأخذه فإنما أقطع له قطعة من نار»[(١)] وقوله: «أنا أحكم بالظاهر»[(٢)] فدل أنه قد يقضي بما لا يكون حقاً وأنه قد يخفى عليه الباطن وقد أجيب عن هذا بأنه إنما يدل على خطئه في فصل الخصومات وهو غير محل النزاع فإن الكلام في الأحكام لا في فصل الخصومات وجوابه أن فصل الخصومات مستلزم للحكم الشرعي بأن المال حلال لزيد حرام لعمرو وأنه يحتمل الصواب والخطأ فيكون خطؤه في الحكم الشرعي جائزاً وقد يجاب عنه بأن الخطأ في الحكم الشرعي لمعين للخطأ في اندراجه تحت عموم قد أصيب في حكمه لا يكون خطأ في الاجتهاد مثل هذا حرام لاعتقاده خمراً ولا يكون خمراً **قالوا** لو جاز لجاز كوننا مأمورين بالخطأ واللازم ظاهر البطلان بيان الملازمة، إنّا مأمورون باتباعه فلو كان ما أفتى به خطأ لكنا مأمورين بالخطأ **الجواب** منع بطلان اللازم لثبوته في حق العوام حيث أمروا باتباع المجتهد ولو كان خطأ **قالوا ثانياً** الإجماع معصوم عن الخطأ لكون أهله أمة الرسول فخصوا بهذا الشرف لكونهم أمة الرسول فالرسول نفسه أولى أن يحصل له هذا الشرف **الجواب** أن اختصاصه بالرتبة المعينة وهي رتبة النبوة التي هي أعلى مراتب المخلوقين وكون أهل الإجماع الذين لهم رتبة العصمة متبعين له يدفع أولويته برتبة العصمة وذلك كرتبة القضاء لا تكون للإمام ورتبة الأمارة لا تكون للسلطان ثم لا يعود عليهما ذلك بضير ولا نقص فكذا ههنا وإذا جاز أن يكون وأن لا يكون فالدليل هو المتبع وقد دل على جواز الخطأ **قالوا ثالثاً** تجويز الخطأ عليه يوجب الشك في قوله أصواب هو أم خطأ وذلك مخل بمقصود البعثة وهو الوثوق بما يقول إنه حكم الله تعالى **الجواب** أن جواز الخطأ في الاجتهاد لا يوجب ذلك وإنما يخل بالبعثة جواز الخطأ في الرسالة وما يبلغه من الوحي بأن يغير ويبدل وانتفاؤه معلوم بدلالة تصديق المعجزة، قال:

(مسألة المختار أن النافي مطالب بدليل وقيل في العقلي لا الشرعي لنا لو لم يكن لكان ضرورياً نظرياً وهو محال وأيضاً الإجماع على ذلك في دعوى الوحدانية والقدم وهو نفي الشريك ونفي الحدوث النافي لو لزمها للزم منكر مدعي النبوة وصلاة سادسة ومنكر الدعوى وأجيب بأن الدليل يكون استصحاباً مع عدم الدافع وقد يكون انتفاء لازم ويستدل بالقياس الشرعي بالمانع وانتفاء الشرط على النفي بخلاف من لا يخصص العلة) أقول: النافي للحكم

---

(١) ورد تخريجه.

(٢) أخرجه النسائي بلفظ فإني أقضي بينكما على نحو ما أسمع. كتاب: القضاء، باب: ما يقطع القضاء، (الحد: ٥٣٢٧).

هل عليه أن يقيم الدليل على انتفائه أم لا؟ المختار أنه مطالب بالدليل وقيل يطالب في الحكم العقلي دون الشرعي **لنا** أنه إذا ادعى علماً بنفي أمر غير ضروري وجوداً وعدماً فإن لم يحتج إلى طريق يفضي إليه لكان ضرورياً والمفروض خلافه فيكون ضرورياً نظرياً هذا خلف **ولنا** أيضاً الإجما على ذلك في دعوى وحدانية الله وهي نفي الشريك وفي دعوى قدمه وهو نفي الأول والحدوث عنه فيبطل السلب الكلي ثم نقول: فثبت الإيجاب الكلي إذ لا قائل بالفصل دليل النافي للمطالبة بالدليلي لو لزم كل مدع لنفي أن يقيم الدليل عليه للزم منكر دعوى الرسالة أن يقيم الدليل على عدم رسالته وكذلك منكر وجوب صلاة سادسة وكذلك المدعى عليه المنكر لما يدعى عليه على عدم لزومه له واللوازم الثلاثة ظاهرة البطلان **الجواب** أن الدليل قد يكون هو استصحاب الأصل مع عدم الرافع وذلك محقق في منكر الدعوى ولذلك لا يطالب بذكره وقد يكون انتفاء لازم وهو متحقق في الصلاة السادسة إذ الاشتهار من لوازمها عادة وقد انتفى. وكذا في دعوى الرسالة إذ لازمها وجود المعجز عادة وقد انتفى **والحاصل** منع بطلان اللوازم فإن الثلاثة مطالبون بالدليل لكنه مقرر معلوم عند الجمهور فلا حاجة إلى التصريح به وإذا قلنا النافي مطالب بالدليل فالنافي للحكم الشرعي هل يجوز له الاستدلال بالقياس قد اختلف فيه والحق إنه إنما يستدل به إذا كان الجامع عدم شرط أو وجود مانع لا باعثاً فإن عدم الحكم لا يكون لباعث بل يكفي فيه عدم الباحث على الحكم وذلك إنما يصح عند من يجوز تخلف الحكم عن علته ولا يجعله قادحاً في العلية إذا كان المانع أو عدم شرط كما مر فهو فرع تخصيص العلة فجوزناه لجوازه عندنا ومن لا يجوزه لا يجوزه، قال:

(التقليد والمفتي والمستفتي وما يستفتي فيه، فالتقليد العمل بقول غيرك من غير حجة وليس الرجوع إلى الرسول وإلى الإجماع والعامي إلى المفتي والقاضي إلى العدول بتقليد لقيام الحجة ولا مشاحة في التسمية والمفتي الفقيه وقد تقدم والمستفتي خلافه فإن قلنا بالتجزئة فواضح والمستفتي فيه المسائل الاجتهادية لا العقلية على الصحيح) أقول: لما فرغ من الاجتهاد شرع في مقابله وهو الاستفتاء والبحث فيه عن المقلد والمفتي والاستفتاء وما فيه الاستفتاء ففيه أربعة أبحاث **الأول** التقليد وهو العمل بقول الغير من غير حجة كأخذ العامي والمجتهد بقول مثله وعلى هذا فلا يكون الرجوع إلى الرسول تقليداً له وكذا إلى الإجماع وكذا رجوع العامي إلى المفتي وكذا رجوع القاضي إلى العدول في شهادتهم وذلك لقيام الحجة فيها فقول الرسول بالمعجز والإجماع بما مر في حجيته وقول الشاهد والمفتي بالإجماع ولو سمي ذلك أو بعض ذلك تقليداً كما سمي في العرف أخذ المقلد العامي بقول المفتي تقليداً فلا مشاحة في التسمية والاصطلاح الثاني في المفتي وهو الفقيه وقد تقدم تعريف الفقه ويعلم منه الفقيه لأنه من قام به الفقه الثالث المستفتي وهو خلافه فإن لم نقل بتجزىء الاجتهاد وهو كونه مجتهداً في بعض المسائل دون بعض فكل من ليس مجتهداً في

الكل فهو مستفت في الكل وإن قلنا به فالأمر واضح أيضاً فإنه مستفت فيما ليس مجتهداً فيه مفت فيما هو مجتهد فيه ولا يمتنع ذلك لأن شرط التقابل اتحاد الجهات الرابع المستفتي فيه المسائل الاجتهادية ولا استفتاء في المسائل العقلية على القول الصحيح لوجوب العلم بها بالنظر والاستدلال كما سنقرر، قال:

(مسألة لا تقليد في العقليات كوجود الباري تعالى، وقال العنبري بجوازه وقيل النظر فيه حرام، لنا الإجماع على وجوب المعرفة والتقليد لا يحصل لجواز الكذب ولأنه كان يحصل بحدوث العالم وقدمه ولأنه لو حصل لكان نظرياً ولا دليل، قالوا: لو كان واجباً لكانت الصحابة أولى ولو كان لنقل كالفروع وأجيب بأنه كذلك وإلا لزم نسبتهم إلى الجهل بالله وهو باطل وإنما لم ينقل لوضوحه وعدم المحوج إلى الإكثار، وقالوا: لو كان لألزم الصحابة العوام بذلك قلنا: نعم وليس المراد تحرير الأدلة والجواب عن الشبه والدليل يحصل بأيسر نظر، قالوا: وجوب النظر دور عقلي وقد تقدم، قالوا: مظنة الوقوع في الشبه والضلالة بخلاف التقليد، قلنا: فيحرم على المقد أو يتسلسل) أقول: قد اختلف في جواز التقليد في العقليات من مسائل الأصول كوجود الباري وما يجوز له ويجب ويمتنع من الصفات، قال عبد الله العنبري بجوازه، وقال طائفة بوجوبه. وإن النظر والبحث فيه حرام، لنا أن الأمة أجمعوا على وجوب معرفة الله تعالى وإنها لا تحصل بالتقليد لثلاثة أوجه، **أحدها** أنه يجوز الكذب على المخير فلا يحصل بقوله العلم **ثانيها** أنه لو أفاد العلم لأفاده بنحو حدوث العالم من المسائل المختلف فيها فإذا قلد واحد في الحدوث والآخر في القدم كانا عالمين بهما فيلزم حقيتهما وأنه محال، **ثالثها** أن التقليد لو حصل العلم فالعلم بأنه صادق فيما أخبر به أما أن يكون ضرورياً أو نظرياً لا سبيل إلى الأول بالضرورة وإذا كان نظرياً فلا بد له من دليل والمفروض أنه لا دليل إذ لو علم صدقه بدليل لم يبق تقليد القائلون بجواز التقليد فيها، قالوا: **أولاً** لو كان النظر واجباً لكانت الصحابة أولى به ولو كان منهم النظر في العقليات والأصول لنقل كما نقل نظرهم في الاجتهاديات والفروع فلما لم ينقل علم أنه لم يقع، **الجواب** نلتزم أن الصحابة أولى به وقد نظروا وإلا لزم نسبتهم إلى أنهم كانوا جاهلين بالله وبصفاته وأنه باطل بالإجماع قولكم لو كان لنقل قلنا إنما لم ينقل لوضوح الأمر عندهم وعدم ما يحوج إلى إكثار النظر والبحث على ما هو موجود في زماننا من عدم مشاهدة الوحي وصفاء الأذهان مع كثرة الشبه التي تحدث حيناً فحيناً حتى اجتمعت لنا بخلاف الاجتهاديات لأنها خفية تتعارض فيها الإمارات فاحتاجت إلى إكثار النظر والبحث قالوا **ثانياً** لو كان واجباً لألزم الصحابة العوام بذلك واللازم باطل فإنا نعلم أن أكثر عوام العرب لم يكونوا عالمين بالأدلة الكلامية وأن الأعرابي الجلف والأمة الخرساء يحكم بإسلامهم بمجرد الكلمتين، **الجواب** أنهم ألزموهم وليس المراد تحرير الأدلة بالعبارات المصطلح عليها ودفع الشكوك الواردة فيها إنما المراد الدليل الجملي بحيث يوجب الطمأنينة ويحصل بأيسر نظر

وكانوا يعلمون منهم العلم به كما قال الأعرابي البعرة تدل على البعير وأثر الأقدام على المسير، أفسماء ذات أبراج وأرض ذات فجاج لا تدل على اللطيف الخبير والقائلون بوجوب التقليد فيها قالوا: النظر فيها مظنة الوقوع في الشبه والضلال لاختلاف الأذهان والأنظار بخلاف التقليد فإنه طريق أمن فوجب احتياطاً ولوجوب الاحتراز عن مظنة الضلال إجماعاً **والجواب** أن ما ذكرتم يوجب أن يحرم النظر على المقلد أيضاً لأنه مظنتهما فتقليده فيما يحتملهما أجدر بأن يحرم فإن نظر فممتنع وإن قلد فيه فالكلام عائد في مقلده ويلزم التسلسل، قال:

(مسألة غير المجتهد يلزمه التقليد وإن كان عالماً وقيل بشرط أن يتبين صحة اجتهاده بدليله لنا فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون وهو عام فيمن لا يعلم وأيضاً لم يزل المستفتون يتبعون من غير إبداء المستند لهم من غير نكير قالوا يؤدي إلى وجوب اتباع الخطأ قلنا وكذلك لو أبدى مستنده وكذلك المفتي نفسه) أقول: من لم يبلغ درجة الاجتهاد يلزمه التقليد سواء كان عامياً أو عالماً بطرف صالح من علوم الاجتهاد، وقيل: إنما يلزم العالم التقليد بشرط أن يتبين له صحة اجتهاد المجتهد بدليله لنا قوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣] وهو عام في جميع من لا يعلم العلم فإن علة الأمر بالسؤال هو الجهل والأمر المقيد بالعلة يتكرر وبتكررها فنقول وهذا غير عالم بهذه المسألة فيجب عليه فيها السؤال **ولنا** أيضاً لم تزل العلماء يستفتون فيفتون ويتبعون من غير إبداء المستند وشاع وذاع ولم ينكر عليهم فكان إجماعاً. قالوا: القول بذلك يؤدي إلى وجوب اتباع الخطأ لجوازه **الجواب** أنه مشترك الإلزام لأنه لو أبدى مستنده فالخطأ جائز وكذلك المفتي نفسه يجب عليه اتباع اجتهاده مع جواز الخطأ والحل أن اتباع الظن لأنه اتباع الظن وإن كان خطأ وإنما الممتنع اتباع الخطأ لأنه خطأ كما ينبىء عنه ترتيب الحكم على الوصف في قولك يجب اتباع الخطأ، قال:

(مسألة الاتفاق على استفتاء من عرف بالعلم والعدالة أو رآه منتصباً والناس مستفتون معظمون له وعلى امتناعه في ضده والمختار امتناعه في المجهول لنا أن الأصل عدم العلم وأيضاً الأكثر الجهال والظاهر أنه من الغالب كالشاهد والراوي قالوا لو امتنع لذلك لامتنع فيمن علم حلمه دون عدالته قلنا ممنوع ولو سلم فالفرق أن الغالب في المجتهدين العدالة بخلاف الاجتهاد) أقول: المستفتي إما أن يظن بالمفتي علمه وعدالته أو عدم علمه وعدالته أو يجهل حاله فيهما أما من ظن علمه وعدالته إما بالخبرة وإما بأن رآه منتصباً للفتوى والناس متفقون على سؤاله وتعظيمه فيستفتيه بالاتفاق وأما من ظن عدم علمه أو عدم عدالته أو كليهما فلا يستفتيه اتفاقاً بقي المجهول فإن كان مجهول العلم والجهل وهو المجهول الذي فيه الكلام فالمختار امتناع استفتائه وإن كان معلوم العلم مجهول العدالة فستعرف حاله في الجواب والسؤال **لنا** العلم شرط والأصل عدمه فلحق بغير العالم كالشاهد المجهول عدالته

والراوي المجهول عدالته، قالوا: لو امتنع فيمن جهل علمه بدليلكم لامتنع فيمن علم علمه وجهل عدالته بدليلكم بعينه لجريانه فيه واللازم منتف **الجواب** التزام الامتناع فيمن علم علمه وجهل عدالته لاحتمال الكذب ولو سلم فالفرق أن الغالب في المجتهدين العدالة وليس الغالب في العلماء الاجتهاد بل هو أقل القليل، قال:

(مسألة إذا تكررت الواقعة لم يلزم تكرير النظر وقيل: يلزم لنا اجتهد والأصل عدم أمر آخر، قالوا: يحتمل أن يتغير اجتهاده قلنا فيجب تكريره أبداً) أقول: المجتهد إذا اجتهد في واقعه ثم تكررت الواقعة فهل يلزمه تكرار النظر وتجديد الاجتهاد قيل يلزمه والمختار أنه لا يلزمه **لنا** أنه قد اجتهد مرة وطلب ما يحتاج إليه في تلك المسألة وأنه وإن بقي احتمال أو يوجد شيء آخر لم يطلع عليه هو لكن الأصل عدمه، قالوا: يحتمل أن يتغير اجتهاده كما تراه كثيراً ومع الاحتمال فلا بقاء للظن فينبغي أن يجتهد فيرى هل يتغير أم لا؟ فإذا لم يتغير استمر ظنه **الجواب** لو كان السبب في وجوب تكراره احتمال تغير الاجتهاد لوجب أبداً لأن التغيير محتمل أبداً ولم يتقيد بوقت تكرار الواقعة وذلك باطل بالاتفاق، قال:

(مسألة يجوز خلو الزمان عن مجتهد خلافاً للحنابلة لنا لو امتنع لكان لغيره والأصل عدمه. وقال عليه السلام: «أن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه ولكن يقبض العلماء حتى إذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالاً فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا». قالوا: قال ﷺ: «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى يأتي أمر الله أو حتى يظهر الدجال» قلنا: فأين نفي الجواز ولو سلم فدليلنا أظهر ولو سلم فيتعارضان ويسلم الأول قالوا: فرض كفاية فيستلزم انتفاؤه اتفاق المسلمين على الباطل، قلنا: إذا فرض موت العلماء لم يمكن) أقول: المختار أنه يجوز خلو الزمان عن مجتهد يرجع إليه وقد منع الحنابلة من ذلك **لنا** أنه ليس ممتنعاً لذاته إذ لا يلزم من فرض وقوعه لذاته محال فلو كان ممتنعاً لكان ممتنعاً لغيره والأصل عدم الغير. وقال ﷺ: «إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من الناس ولكن يقبضه بقبض العلماء حتى إذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالاً فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا»[1] وهو ظاهر في الجواز والوقوع. قالوا: قال ﷺ: «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى يأتي أمر الله أو حتى يظهر الدجال»[2] وهو ظاهر في عدم الخلو إلى يوم القيامة أو أشراطها **الجواب** هذا يدل على عدم الخلو وأما عدم الجواز فلا، ولو سلم فدليلنا أظهر لأن فيه نفي العالم صريحاً وهو يستلزم نفي المجتهد وأما الظهور على الحق فإن دل على اعتقاد الحق فلا يدل على العلم وعلى الاجتهاد ولو سلم فيتعارض الدليلان من

(١) أخرجه الدارمي في المقدمة: ٣٢، باب: قبض العلم قبض العلماء.

(٢) أخرجه البخاري كتاب: الاعتصام بالكتاب والسنة، باب: بقول النبي لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين. ومسلم، كتاب: الإيمان، باب: نزول عيسى حاكماً بشريعة نبينا محمد (٢٢٥).

السنة ويبقى الأول وهو أن الأصل عدم المانع سالماً عن المعارض قالوا: الاجتهاد فرض كفاية فيكون انتفاؤه بخلو الزمان عن المجتهد مستلزماً لاتفاق المسلمين على الباطل وأنه محال لما عرفت في الإجماع **الجواب** أن الاجتهاد فرض كفاية لا دائماً بل إذا كان ممكناً مقدوراً وإذا فرض الخلو بموت العلماء لم يكن ممكناً مقدوراً، قال:

(مسألة إفتاء من ليس بمجتهد بمذهب مجتهد إن كان مطلعاً على المأخذ أهلاً للنظر جائز وقيل عند عدم المجتهد وقيل يجوز مطلقاً وقيل لا يجوز لنا وقوع ذلك ولم ينكر وأنكر من غيره المجوز ناقل كالأحاديث وأجيب بأن الخلاف في غير النقل المانع لو جاز لجاز للعامي وأجيب بالدليل وبالفرق) أقول: قد اختلف في أن غير المجتهد هل له أن يفتي بمذهب مجتهد على أربعة؟ أقول: المختار أنه لو كان مطلعاً على مأخذ الأحكام أهلاً للنظر كان جائزاً وإلا فلا، وقيل ذلك إنما يجوز عند عدم المجتهد وأما مع وجوده فلا، وقيل يجوز مطلقاً وقيل لا يجوز مطلقاً وهو مذهب أبي الحسين. لنا أنه وقع إفتاء العلماء وإن لم يكونوا مجتهدين في جميع الأعصار وتكرر ولم **ينكر** فكان إجماعاً القائلون بالجواز قالوا **أولاً** أنه ناقل فلا يفرق بين العالم وغيره كالأحاديث، **الجواب** ليس الكلام فيمن ينقل عن المجتهد حكماً فإنه متفق عليه إنما الخلاف فيما هو المعتاد في الأعصار على أنه مذهب للشافعي وأبي حنيفة القائلون بالمنع، قالوا: لو جاز للعامي لأنهما في النقل سواء **الجواب** أن الإجماع هو الدليل وقد جوّز للعالم دون العامي وأيضاً فالفرق ظاهر وهو علمه بمأخذ أحكام المجتهد وأهليته للنظر دون العامي فلا يصح التسوية بينهما، قال:

(مسألة للمقلد أن يقلد المفضول وعن أحمد وابن شريح الأرجح متعين لنا القطع بأنهم كانوا يفتنون مع الاشتهار والتكرر ولم ينكر وأيضاً قال: «أصحابي كالنجوم» واستدل بأن العامي لا يمكنه الترجيح لقصوره وأجيب بأنه يظهر بالتسامع وبرجوع العلماء إليه وغير ذلك قالوا: قولهم كالأدلة فيجب الترجيح، قلنا: لا يقاوم ما ذكرنا ولو سلم فلعسر ترجيح العوام، قالوا: الظن بقول الأعلم أقوى، قلنا: تقرير ما قدمتموه) أقول: إذا تعدد المجتهدون وتفاضلوا فلا يجب على المقلد تقليد الأفضل بل له أن يقلد المفضول وعن أحمد وابن شريح[1] منعه بل يجب عليه النظر في الأرجح منهما ويتعين الأرجح منهما عنده للتقليد. **لنا** قد علم قطعاً أن المفضولين في زمن الصحابة وغيرهم كانوا يفتون وقد اشتهر عنهم ذلك وتكرر ولم ينكر أحد فدل على أنه جائز وأيضاً قال ﷺ: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم» خرج العوام لأنهم المقتدون بقي معمولاً به في المجتهدين منهم من غير فضل واستدل بأن العامي لو كلفناه الترجيح لكان تكليفاً بالمحال لقصوره عن معرفة مراتب

---

(١) محمد بن شريح بن أحمد بن شريح بن يوسف الرُّعَيني الإشبيلي، شيخ القراء لقبه أبو عبدالله، ولد عام (٣٩٢هـ) وتوفي عام (٤٧٦هـ). من تصانيفه: الكافي.

المجتهدين وترجيح الفاضل والمفضول منهم الجواب أن معرفة الترجيح ليست مستحيلة من العامي لأنه يظهر له بالتسامع من الناس وبرجوع العلماء إليه وعدم رجوعه إليهم وغيره ككثرة المستفتين وتقديم سائر العلماء له والاعتراف بفضله قالوا **أولاً** قول المجتهدين بالنسبة إلى المقلد كالأدلة بالنسبة إلى المجتهد فإذا تعارضت لا يصار إليها تحكماً بل لا بد من الترجيح وما هو إلا بكون قائله أفضل اتفاقاً، **الجواب** أن هذا قياس فلا يقاوم ما ذكرنا من الإجماع ولو سلم فالفرق أن ترجيح المجتهدين سهل وترجيح العوام للمجتهدين وإن أمكن فهو عسر قالوا **ثانياً** بقول الأعلم أقوى ويجب معرفة أقوى الظنين للأخذ به عند التعارض، **الجواب** أن هذا تقرير الدليل الأول في المعنى وإن تخالفا في العبارة لأن إفادته للظن وكونه كالدليل للمجتهد أمر واحد والجواب الجواب بعينه، قال:

(مسألة ولا يرجع عنه بعد تقليده اتفاقاً وفي حكم آخر المختار جوازه لنا القطع بوقوعه ولم ينكر فلو التزم مذهباً معيناً كمالك والشافعي وغيرهما فثالثها كالأول) أقول: إذا عمل العامي بقول مجتهد في حكم مسألة فليس له الرجوع عنه إلى غيره اتفاقاً وأما في حكم مسألة أخرى فهل يجوز له أن يقلد غيره؟ المختار جوازه **لنا** القطع بوقوعه في زمن الصحابة وغيره فإن الناس في كل عصر يستفتون المفتين كيف اتفق ولا يلتزمون سؤال مفت بعينه هذا وقد شاع وتكرر ولم ينكر فلو التزم مذهباً معيناً وإن كان لا يلزمه كمذهب مالك ومذهب الشافعي وغيرهما ففيه ثلاثة مذاهب **أولها** يلزم، **وثانيها** لا يلزم، **وثالثها** أنه **كالأول** وهو من لم يلتزم فإن وقعت واقعة يقلده فيها فليس له الرجوع وأما غيرها فيتبع فيها من شاء قال:

(الترجيح[1] اقتران الإمارة بما تقوى به على معارضها فيجب تقديمها للقطع عنهم بذلك وأورد شهادة أربعة مع اثنين وأجيب بالتزامه أو بالفرق) أقول: هذا آخر الأقسام الأربعة وهو الترجيح وأنه في اللغة جعل الشيء راجعاً ويقال مجازاً لاعتقاد الرجعان وفي الاصطلاح اقتران الإمارة بما تقوى به على معارضها وللفقهاء ترجيح خاص يحتاج إليه في استنباط الأحكام وذلك لا يتصور فيما ليس فيه دلالة على الحكم أصلاً ولا فيما دلالته عليه قطعية لما سيأتي أن لا تعارض بين قطعيين ولا بين قطعي وظني فتعين أن يكون لإمارة على أخرى ولا يحصل تحكماً محضاً بل لا بد من اقتران أمر بما به تقوى على معارضها فهذا الاقتران الذي هو سبب الترجيح هو المسمى بالترجيح في مصطلح القوم لا جرم عرفه بأنه اقتران الإمارة بما به تقوى على معارضها وإذا حصل الترجيح وجب العمل بها وهو تقديم أقوى الإمارتين للقطع عنهم بذلك أي فهم ذلك من الصحابة وغيرهم وعلم قطعهم به بتكرره في

(١) الفائدة في الترجيح هي أن يقوى الظن الصادر عن إحدى الأمارتين عند تعارضهما ولذلك لا يصح الترجيح بين الأدلة، لأنها لا تتعارض لأن تعارضها موقوف على تنافي مدلولاتها. وفي تعارضها ثبوت مدلولاتها على تنافيها. ولأن الأدلة لا تقتضي الظن. [المعتمد: ج٢، ص٨٤٥].

الوقائع المختلفة التي لا حاجة إلى تعدادها لكونه معلوماً قطعاً لمن فتش بين مجاري اجتهاداتهم واعترض عليه بشهادة أربعة مع شهادة اثنين إذا تعارضتا فإن الظن الحاصل بالأربعة أقوى من الحاصل باثنين فكان ينبغي أن تقدم ولا تقدم، **وأجيب** بالتزام تقديم شهادة الأربعة عند التعارض فإنه مختلف فيه وبالفرق بين الشهادة والدليل فليس كل ما يرجح به الأدلة ترجح به الشهادة لما ستقف عليه من وجوه غير محصورة من الترجيح للأدلة لا ترجح بها الشهود، قال:

(ولا تعارض في قطعيين ولا في قطعي وظني لانتفاء الظن والترجيح في ظنيين منقولين أو معقولين أو منقول ومعقول الأول في السند والمتن والمدلول ومن خارج) أقول: الدليلان إما قطعيان أو أحدهما قطعي والآخر ظني، أو هما ظنيان ولا تعارض في قطعيين وإلا ثبت مقتضاهما وهما نقيضان ولا بين قطعي وظني لأن الظن ينتفي بالقطع بالنقيض وأما الظنيان فيتعارضان وحينئذ يحتاج إلى الترجيح والترجيح إما بين منقولين كنصين أو معقولين كقياسين أو منقول ومعقول كنص وقياس القسم **الأول** في ترجيح المنقولين وهو أربعة أصناف لأنه يقع في السند وهو طريق ثبوته وفي المتن وهو باعتبار مرتبة دلالته وفي الحكم المدلول من الحرمة والإباحة وفيما ينضم إليه من خارج الصنف **الأول** في الترجيح بحسب السند ويقع في الراوي وفي الرواية وفي المروي وفي المروى عنه ففيه أربعة فصول الفصل الأول في الراوي ويكون في نفسه وفي تزكيته فبدأ بما في نفسه، قال:

(الأول بكثرة الرواة لقوة الظن خلافاً للكرخي وبزيادة الثقة والفطنة والورع والعلم والضبط والنحو وبأنه أشهر بأحدها وباعتماده على حفظه لا نسخته وعلى ذكر لا خط وبموافقته عمله وبأنه عرف أنه لا يرسل إلا عن عدل في المرسلين وبأن يكون المباشر كرواية أبي رافع منكح ميمونة وهو حلال وكان السفير بينهما على رواية ابن عباس نكح ميمونة وهو حرام وبأن يكون صاحب القصة كرواية ميمونة: تزوجني ﷺ ونحن حلالان. وبأن يكون مشافهاً كرواية القاسم عن عائشة أن بريدة عتقت وكان زوجها عبداً على من روى أنه كان حراً لأنها عمة القاسم وأن يكون أقرب عند سماعه كرواية ابن عمر: أفرد ﷺ وكان تحت ناقته حين لبى وبكونه من أكابر الصحابة لقربه غالباً أو متقدم الإسلام أو مشهور النسب أو غير ملتبس بمضعف وبتحملها بالغاً) أقول: ترجيح السند بحسب الراوي نفسه وجوه **الأول** كثرة الرواة بأن تكون رواة أحدهما أكثر عدداً من رواة الآخر فما روايته أكثر يكون مقدماً لقوة الظن لأن العدد الأكثر أبعد من الخطأ من العدد الأقل ولأن كل واحد يفيد ظناً فإذا انضم إلى غيره قوي حتى ينتهي إلى التواتر المفيد لليقين وخالف فيه الكرخي كما في الشهادة **والجواب** أنه ليس كل ما ترجح به الرواية ترجح به الشهادة **الثاني** أن يكون أحد الروايتين راجحاً على الآخر في وصف يغلب ظن الصدق كالثقة والفطنة والورع والعلم والضبط والنحو **الثالث** أن يكون أحدهما أشهر بشيء من هذه الصفات الخمس وإن لم يعلم رجحانه فيها فإن كونه

أشهر يكون في الغالب لرجحانه، **الرابع** أن يكون أحدهما يعتمد في الرواية على حفظه للحديث لا على نسخته وعلى تذكره سماعه من الشيخ لا على خط نفسه فإن الاشتباه في النسخة والخط محتمل دون الحفظ والذكر **الخامس** أن يكون أحدهما علم أنه عمل برواية نفسه والآخر لم يعمل أو لم يعلم أنه عمل **السادس** أن يكونا مرسلين وقد علم من أحدهما أنه لا يروي إلا عن عدل **السابع** أن يكون أحدهما مباشراً لما رواه دون الآخر كرواية أبي رافع أن النبي ﷺ «نكح ميمونة وهو حلال» فإنه يرجح على رواية ابن عباس «أنه نكح ميمونة وهو حرام» وذلك لأن أبا رافع كان هو السفير بينهما فكان أعرف بالحال **الثامن** أن يكون أحدهما صاحب الواقعة دون الآخر كرواية ميمونة: تزوجني رسول الله ﷺ ونحن حلالان، فإنها تقدم على رواية ابن عباس **التاسع** أن يكون أحدهما مشافهاً كرواية القاسم عن عائشة أن بريرة عتقت وكان زوجها عبداً على رواية من روى أنها عتقت وكان زوجها حراً. فإن عائشة كانت عمة القاسم وقد سمع منها مشافهة بخلاف الأسود فإنه سمع من وراء حجاب، **العاشر** أن يكون عند سماعه أقرب إلى الرسول ﷺ كما تقدم رواية ابن عمر أنه ﷺ أفرد التلبية على رواية من روى أنه ثنى لأنه روى أنه كان تحت ناقته حين لبى فالظاهر أنه أعرف **الحادي عشر** أن يكون من أكابر الصحابة فتقدم روايته على أصاغرهم لأنه أقرب إلى الرسول غالباً فيكون أعرف بحاله ولأنه أشد تصوناً وصوناً لمنصبه **الثاني عشر** أن يكون متقدم الإسلام على إسلام الآخر أو مشهور النسب والآخر غير مشهور النسب أو غير ملتبس بمن ضعف روايته والآخر ملتبس فإن الثلاثة اهتمامهم بالتصون والتحرز وحفظ الجاه أكثر **الثالث عشر** أن يكون قد تحمل الرواية بالغاً والآخر صبياً لخروجه عن الخلاف فيكون الظن به أقوى، قال:

(وبكثرة المزكين أو أعدليتهم أو أوثقيتهم وبالصريح على الحكم والحكم على العمل) أقول: وأما ترجيح الراوي بحسب تزكيته فوجوه **الأول** ما يعود إلى المزكي وهو أن يكون المزكي لأحدهما أكثر من المزكي للآخر أو أعدل أو أوثق **الثاني** ما يعود إلى كيفية التزكية فتقدم التزكية بصريح المقال على التزكية بالحكم بشهادته وتقدم التزكية بالحكم بشهادته على التزكية بالعمل بروايته لأنه يحتاط في الشهادة أكثر.

الفصل الثاني في الترجيح بالرواية

قال: **(وبالمتواتر على المسند والمسند على المرسل ومرسل التابعي على غيره وبالأعلى إسناداً والمسند على كتاب معروف وعلى المشهور والكتاب على المشهور وبمثل البخاري ومسلم على غيره والمسند باتفاق على مختلف فيه وبقراءة الشيخ وبكونه غير مختلف)** أقول: الترجيح بالرواية من وجوه **الأول** أن يكون ثبت بالخبر المتواتر والآخر بالمسند **الثاني** أن يثبت بالمسند والآخر بالمرسل **الثالث** أن يكون مرسل التابعي والآخر مرسل غيره **الرابع** أن يكون أعلى إسناداً من الآخر أي أقل مراتب رواة **الخامس** أن يكون مسنداً معنعناً والآخر

مسنداً إلى كتاب معروف من كتب المحدثين أو ثبت بطريق الشهرة غير مسند إلى كتاب، **السادس** أن يكون مسنداً إلى كتاب معروف والآخر مشهور غير مسند، **السابع** أن يكون مسنداً إلى كتاب مشهور عرف بالصحة كالبخاري ومسلم على ما لم يعرف بالصحة كسنن أبي داود، **الثامن** أن يكون مسنداً باتفاق والآخر مختلف في كونه مسنداً أو مرسلاً، **التاسع** أن يكون روايته بقراءة الشيخ عليه والآخر بقراءته على الشيخ أو غيره من الطرق، **العاشر** أن يكون غير مختلف في رفعه إلى الرسول والآخر مختلف في رفعه إلى الرسول وفي كونه موقوفاً على الراوي.

الفصل الثالث في الترجيح بحسب المروي

قال: (**وبالسماع على محتمل وبسكوته مع الحضور على الغيبة وبورود صيغة فيه على ما فهم وبما لا تعم به البلوى على الآخر في الآحاد**) أقول: الترجيح بحسب المروي بوجوه: **الأول** أن يكون روى سماعه من الرسول ﷺ والآخر محتمل لأنه قد سمع منه وإن لم يسمع كما قال: سمعت رسول الله ﷺ، والآخر قال: رسول الله ﷺ. **الثاني** أن يكون جرى بحضوره وسكت عنه والآخر جرى بغيبته فسمع وسكت عنه، **الثالث** أن يكون قد ورد فيه صيغة من النبي ﷺ والآخر فهم منه فرواه الراوي بعبارة نفسه **الرابع** ويختص بما روي بالآحاد هو أنه يكون مما لا تعم به البلوى والآخر مما تعم به البلوى للخلاف في قبول الآحاد في مثله.

الفصل الرابع في الترجيح بحسب المروى عنه

قال: (**وبما لم يثبت إنكار لرواته على الآخر**) أقول: الترجيح بحسب المروى عنه هو أن لا يثبت إنكار لرواته على ما يثبت إنكار لرواته وهذا يحتمل وجهين ما لم يقع لرواته إنكار له وما لم يقع للناس إنكار لرواته واللفظ محتمل والوجهان مذكوران في الكتب المشهورة لكن المصرح به في المنتهى هو الأول الصنف الثاني الترجيح بحسب المتن، قال:

(المتن النهي على الأمر والأمر على الإباحة على الصحيح والنهي بمثله على الإباحة والإباحة على النهي والأقل احتمالاً على الأكثر والحقيقة على المجاز والمجاز على المجاز بشهرة مصححة أو قوته أو قرب جهته أو رجحان دليله أو شهرة استعماله والمجاز على المشترك على الصحيح كما تقدم والأشهر مطلقاً واللغوي المستعمل شرعاً على الشرعي بخلاف المنفرد الشرعي وبالتأكيد الدلالة يرجح في الاقتضاء بضرورة الصدق على ضرورة وقوعه شرعاً وفي الإيماء بانتفاء البعث أو الحشو على غيره وبمفهوم الموافقة على المخالفة على الصحيح والاقتضاء على الإشارة وعلى الإيماء وعلى المفهوم وتخصيص العام على تأويل الخاص لكثرته والخاص ولو من وجه والعام لم يخصص على ما خاص والتقييد

كالتخصيص والعام الشرطي على النكرة المنفية وغيرها والمجموع باللام ومن وما على الجنس باللام والإجماع على النص والإجماع على ما بعده في الظني) أقول: الترجيح بحسب المتن من وجوه **الأول** أن يكون مدلوله نهياً والآخر أمراً لأن أكثر النهي لدفع مفسدة وأكثر الأمر لجلب منفعة واهتمام العقلاء بدفع المفسدة أشد ولأن النهي للدوام دون الأمر ولقلة محامل لفظ النهي **الثاني** أن يكون مدلوله أمراً ومدلول الآخر إباحة للاحتياط وهذا هو القول الصحيح وقد قيل يقدم ما مدلوله الإباحة لأن مدلوله متحد ومدلول الأمر متعدد ولأن المبيح يمكن العمل به على تقديري المساواة والرجحان والأمر على تقدير الرجحان فقط ولأنه لا يختل به مقصود الفعل والترك إن أراد المكلف والأمر يختل به مقصود الترك **الثالث** ما هو للإباحة وينهى بمثله على ما هو للإباحة خالصاً ولا ينهى بمثله وقيل مراده ترجيح النهي على الإباحة وذلك معلوم من ترجيحه النهي على الأمر والأمر على الإباحة وإذن لا يبقى لقوله بمثله معنى وحمله على أن المراد بمثل الدليل الدال على تقديم الأمر على الإباحة مع أنه غير مذكور في الكتاب بعيد جداً، **الرابع** أن يكون أقل احتمالاً والآخر أكثر احتمالاً كالمشترك بين معنيين على المشترك بين ثلاثة معان، **الخامس** أن يكون حقيقة والآخر مجازاً، **السادس** يقدم المجاز على مجاز آخر بكون ما يصحح المجاز أعني العلاقة مشهوراً فيه دون الآخر أو أقرب مع قربهما واتحاد جهتهما أو بأن موضعه قريب دون الآخر كاسم السبب على المسبب يقدم على عكسه لأن السبب مستلزم لمسببه ولا عكس أو برجحان دليل المجاز من الأمور التي ذكرناها في معرفة المجاز ككونه ثبت بنص الواضع أو بصحة النفي والآخر بعدم الاطراد أو بعدم صحة الاشتقاق أو بشهرة استعماله دون الآخر، **السابع** يقدم المجاز على المشترك، وقيل بالعكس وقد تقدم **الثامن** يقدم الأشهر مطلقاً أي في اللغة أو في الشرع أو في العرف على غيره، **التاسع** يقدم اللغوي المستعمل شرعاً في معناه اللغوي على اللفظ الشرعي وهو ما نقله الشارع من معناه اللغوي لعدم التغيير والبعد عن الخلاف بخلاف المنفرد الشرعي وهو ما له معنى شرعي والآخر له معنى لغوي فإن حمله على الشرعي أظهر، **العاشر** ما تأكد دلالته بأن تتعدد وجهات دلالته أو تكون أقوى والآخر تتحد جهة دلالته أو يكون أضعف نحو نكاحها باطل باطل باطل، وكما تقدم دلالة المطابقة على دلالة الالتزام، **الحادي عشر** إذا تعارض نصان يدلان بالاقتضاء فأحدهما لضرورة الصدق والآخر لضرورة وقوعه شرعياً قدم الأول لأن الصدق أثم من وقوعه شرعياً، **الثاني عشر** إذا تعارض أيما آن أحدهما لانتفاء العبث أو لانتفاء الحشو والآخر لغيره من ترتيب حكم على وصف قدم الأول لكون انتفاء العبث والحشو أظهر من دلالة الفاء والترتيب، **الثالث عشر** إذا تعارض ما يدل بمفهوم الموافقة وما يدل مفهوم المخالفة قدم الأول لأن مفهوم الموافقة أقوى ولذلك قلنا في مفهوم المخالفة شرطه انتفاء مفهوم الموافقة وقيل بالعكس لأنه للتأسيس والموافقة للتأكيد وبأن الموافقة لا تتم إلا بفهم المعنى في الأصل وأنه موجود في المسكوت وأنه فيه

أقوى بخلاف المخالفة فقدمانها أقل فتكون أولى، **الرابع عشر** يقدم ما يدل بالاقتضاء على ما يدل بالإشارة وعلى ما يدل بالإيماء وعلى ما يدل بالمفهوم موافقة ومخالفة لأن نفي الصحة أبعد من انتفاء قصد هذه الأمور، **الخامس عشر** إذا لزم في أحدهما تخصيص العام وفي الآخر تأويل الخاص قدم تخصيص العام لأنه أكثر **السادس عشر** يقدم الخاص على العام لأنه أقوى دلالة على ما يتضمنه من دلالة العام عليه لاحتمال تخصيصه منه وكذلك يقدم الخاص من وجه العام من وجه على العام من كل وجه، **السابع عشر** يقدم العام الذي لم يخصص على الذي قد خصص لتطرق الضعف إليه بالخلاف في حجيته، **الثامن عشر** تقييد المطلق كتخصيص العام فيقدم المقيد ولو من وجه على المطلق والمطلق لم يخرج منه مقيد على ما أخرج منه، **التاسع عشر** إذا تعارضت صيغ العموم فصيغة الشرط الصريح تقدم على صيغة النكرة الواقعة في سياق النفي وغيرها كالجمع المحلى والمضاف ونحوهما لأن دلالتها أقوى لإفادة التعليل، ثم يقدم الجمع المحلى والاسم الموصول كمن وما على اسم الجنس المعرف باللام لكثرة استعماله في المعهود فتصير دلالته على العموم أضعف، **العشرون** إذا ظن تعارض إجماعين قدم المتقدم منهما على ما بعده كالصحابة على التابعين والتابعين على تبعهم وعلى هذا الترتيب لأنهم أعلى رتبة وأقرب إلى الرسول قوله في الظني أي ذلك يتصور في الإجماع الظني دون القطعي وإلا لزم تعارض الإجماعين في نفس الأمر وإنه محال عادة الصنف الثالث الترجيح بحسب المدلول، قال:

(المدلول الحظر على الإباحة وقيل بالعكس وعلى الندب لأن دفع المفاسد أهم وعلى الكراهة والوجوب على الندب والمثبت على النافي كخبر بلال دخل البيت وصلى وقال أسامة دخل ولم يصل وقيل سواء والداريء على الموجب والموجب للطلاق والعتق لموافقته النفي وقد يعكس لموافقته التأسيس والتكليفي على الوضعي بالثواب وقد يعكس والأخف على الأثقل وقد يعكس) أقول: الترجيح بحسب المدلول من وجوه **الأول** يقدم الحظر على الإباحة للاحتياط وقيل بل تقدم الإباحة على الحظر لئلا تفوت مصلحة إرادة المكلف ولأنه لو قدم لكان إيضاح واضح وهو الجواز الأصلي، **الثاني** يقدم الحظر على الندب لأن الحظر لدفع المفسدة والندب لجلب المنفعة ودفع المفسدة أهم في نظر العقلاء، **الثالث** يقدم الحظر على الكراهة لأنه أحوط، **الرابع** يقدم الوجوب على الندب لأنه أحوط، **الخامس** يقدم المثبت على النافي نحو خبر بلال دخل البيت وصلى، وقال أسامة ولم يصل وذلك لأن غفلة الإنسان على الفعل كثيرة ولأنه يثبت زائداً ولأنه للتأسيس والنافي قد يبنى على الأصل، وقيل يساوي المثبت النافي فإنه لو قدر تقدمه لكان مقرراً للأصل وهو بعيد ولو قدر متأخراً لكان تأسيساً فيحصل التعارض، **السادس** يقدم الذي يوجب درء الحد على الموجب للحد لما فيه من اليسر ونفي الحرج الذي قد علم تشوق الشارع إليه، **السابع** يقدم الموجب للطلاق والعتق على ما يوجب عدمهما لأنه مؤيد بالأصل إذ الأصل عدم الزوجية والرقية وقيل بل يعكس

لكونه واقفاً للدليل المؤسس لصحتهما المترجح على النافي لصحتهما وهو الأصل، **الثامن** يقدم الحكم التكليفي كالاقتضاء على الوضعي كالصحة لأنه محصل للثواب وقيل بل الوضعي لأنه لا يتوقف على فهم وتمكن، **التاسع** يقدم الأخف على الأثقل لليسر ونفي الحرج وقيل بل بالعكس إذ المصلحة فيه أكثر ولذلك قال ثوابان على قدر نصبك، **الصنف الرابع** الترجيح بحسب الخارج، قال:

(الخارج يرجح الموافق لدليل آخر أو لأهل المدينة أو للخلفاء أو للأعلم وبرجحان أحد دليلي التأويلين وبالتعرض للعلة والعام على سبب خاص في السبب والعام عليه في غيره والخطاب شفاهاً مع العام كذلك والعام لم يعمل في صورة على غيره وقيل بالعكس والعام بأنه أمس بالمقصود مثل وأن تجمعوا بين الأختين على أو ما ملكت أيمانكم وبتفسير الراوي بفعله أو قوله وبذكر السبب وبقرائن تأخره كتأخر الإسلام أو تاريخ مضيق أو تشديد لتأخر التشديدات المعقولات قياسان أو استدلالان فالأول أصله وفرعه ومدلوله وخارج) أقول: الترجيح بحسب الخارج من وجوه **الأول** يرجح الموافق لدليل آخر على ما لا يؤيده دليل آخر، **الثاني** يقدم الموافق لعمل أهل المدينة على ما لم يعملوا بمقتضاه وكذا الموافق لعمل الأئمة الأربعة على غيره، **الثالث** يقدم موافق عمل الأعلم على غيره، **الرابع** إذا تعارض مؤولان ودليل تأويل أحدهما راجح قدم على الآخر، **الخامس** ما تعرض فيه للعلة يقدم على ما ذكر فيه الحكم فقط من غير تعرض للعلة لأن دلالته وفهم الاهتمام بقبوله آكد، **السادس** إذا تعارض عامان أحدهما وارد على سبب خاص والآخر ليس كذلك ففي ذلك السبب يقدم العام الوارد عليه لقوة دلالته فيه وفي غير ذلك السبب يقدم العام الآخر للخلاف في تناول الوارد على سبب لغيره، **السابع** إذا ورد عام وهو خطاب شفاه لبعض من تناوله وعام آخر ليس كذلك فهو كالعامين ورد أحدهما على سبب دون الآخر فيقدم عام المشافهة فيمن شوفهوا به وفي غيرهم الآخر ووجهه ظاهر، **الثامن** إذا تعارض عام لم يعمل به في صورة من الصور وعام عمل به ولو في صورة قدم ما لم يعمل به ليعمل به فيكون قد عمل بهما ولو اعتبر ما عمل به لزم إلغاء الآخر بالمرة والجمع ولو بوجه أولى، وقيل بالعكس فيقدم ما عمل به لأنه شاهد له بالاعتبار، **التاسع** إذا تعارض عامان أحدهما أمس بالمقصود وأقرب إليه قدم على الآخر مثل قوله تعالى: ﴿وَأَن تَجۡمَعُواْ بَيۡنَ ٱلۡأُخۡتَيۡنِ﴾ [النساء: ٢٣] يقدم في مسألة الجمع بينهما في وطء النكاح على قوله أو ما ملكت أيمانكم فإنه أمس بمسألة الجمع، **العاشر** إذا تعارض خبران وفسر راوي أحدهما ما قد رواه بقول أو فعل دون راوي الآخر قدم الأول لأنه أعرف بما رواه فيكون ظن الحكم به أوثق، **الحادي عشر** ما ذكر فيه سبب ورود النص يرجح على غيره لأنه يدل على زيادة اهتمامه، **الثاني عشر** ما اقترن به قرينة تدل على تأخره يقدم على الآخر وذلك مثل تأخر إسلام راوي إذ الآخر يجوز أن يكون قد سمعه قبل إسلامه سيما إن علم موت الآخر قبل إسلامه ومثل كونه مؤرخاً بتاريخ مضيق والآخر بتاريخ

موسع نحو ذي القعدة من سنة كذا وسنة كذا لاحتمال كون الآخر قبل ذي القعدة ومثل أن يكون فيه تشديد لأن التشديدات متأخرة، وإنما جاءت حين ظهر الإسلام وغلبت شوكته وكذا كل ما يشعر بشوكة الإسلام، **القسم الثاني** ترجيح المعقولين وهما قياسان أو استدلالان الصنف الأول القياسان وهو بحسب أصله أو فرعه أو مدلوله أو من خارج ففيه **أربعة فصول**: **الفصل الأول** في ترجيحه بحسب الأصل، قال:

(الأول بالقطع وبقوة دليله وبكونه لم ينسخ باتفاق وبأنه على سنن القياس وبدليل خاص على تعليله) أقول: ترجيح القياس بحسب أصله من وجوه **الأول** كونه قطعياً فيقدم ما حكم أصله قطعي على ما هو ظني، **الثاني** وفي الظني يقدم بحسب قوة الدليل الأقوى فالأقوى وقد سبق جهة ترجيحه، **الثالث** يقدم بكونه لم ينسخ باتفاق والآخر وإن لم ينسخ فقد اختلف في كونه منسوخاً، **الرابع** بكونه على سنن القياس أي باتفاق والآخر مختلف فيه إذ لو أجرى على ظاهره فمقابله على غير سنن القياس فلا يصح فلا تعارض فلا ترجيح، **الخامس** بقيام دليل خاص على تعليله وجواز القياس عليه فإنه أبعد عن التعبد والقصور والخلاف **الفصل الثاني** في الترجيح بحسب العلة، قال:

(وبالقطع بالعلة أو بالظن الأغلب وبأن مسلكها قطعي أو أغلب ظناً والسير على المناسبة لتضمنه انتفاء المعارض ويرجح بطريق نفي الفارق في القياسين والوصف الحقيقي على غيره والثبوتي على العدمي والباعثة على الإمارة والمنضبطة والظاهرة والمتحدة على خلافها والأكثر تعدياً والمطردة على المنقوضة والمنعكسة على خلافها والمطردة فقط على المنعكسة فقط وبكونه جامعاً للحكمة مانعاً لها على خلافه والمناسبة على الشبهية والضرورية الخمسة على غيرها والحاجية على التحسينية والتكميلية من الخمسة على الحاجية والدينية على الأربعة وقيل بالعكس، ثم مصلحة النفس ثم النسب ثم العقل ثم المال وبقوة موجب النقض من مانع أو فوات شرط على الضعف والاحتمال وبانتفاء المزاحم لها في الأصل وبرجحانها على مزاحمها والمقتضية للنفي على الثبوت وقيل بالعكس وبقوة المناسبة والعامة في المكلفين على الخاصة) أقول: الترجيح بحسب العلة من وجوه **الأول** كون العلة قطعياً فيه ظنياً في الآخر **الثاني** كون ظن وجود العلة فيه أغلب على ظن وجودها في الآخر **الثالث** كون مسلكها الدال على عليتها قطعياً ومسلك الأخرى ظنياً، **الرابع** أن يكون مسلك علية أحدهما يفيد ظناً أغلب مما يفيده مسلك الآخر، **الخامس** يقدم قياس السبر على قياس المناسبة لأن قياس السبر يتضمن نفي المعارض لتعرضه لعدم علته غير المذكور بخلاف المناسبة، **السادس** إذا كان طريق ثبوت العلية في القياسين هو نفي الفارق رجح أحدهما على الآخر بحسب طرق نفي الفارق فيقدم القاطع على الظني والأغلب ظناً على الآخر، **السابع** يقدم ما العلة فيه وصف حقيقي على غيره مما العلة فيه وصف اعتباري أو حكمة مجردة، **الثامن** ما العلة فيه وصف ثبوتي على ما العلة فيه عدمي، **التاسع** يقدم ما العلة فيه وصف باعث على ما هي

مجرد أمارة، **العاشر** تقدم العلة المنضبطة على المضطربة والظاهرة على الخفية والمتحدة على المتعددة للخلاف في مقابلاتها، **الحادي عشر** يقدم الوصف الذي يتعدى في فروع أكثر على ما يتعدى في الأقل لكثرة الفائدة، **الثاني عشر** تقدم العلة المطردة على المنقوضة، **الثالث عشر** تقدم المنعكسة على غير المنعكسة، **الرابع عشر** تقدم العلة المطردة غير المنعكسة على المنعكسة غير المطردة، **الخامس عشر** إذا كانت إحداهما جامعة مانعة للحكمة فكلما وجدت وجدت الحكمة، وكلما انتفت انتفت قدمت على ما لا تكون كذلك، **السادس عشر** تقدم العلة المناسبة على العلة الشبهية لأن الظن الحاصل به أقوى، **السابع عشر** إذا تعارضت أقسام من المناسبة قدم بحسب قوة المصلحة فقدمت الأمور الخمسة الضرورية على غيرها من حاجي أو تحسيني وقدم المصلحة الحاجية على التحسينية وقدم التكميلية من الخمس الضروري على الأصل الحاجية وإذا تعارضت بعض الخمس الضرورية قدمت الدينية على الأربع الأخر لأنها المقصود الأعظم، قال:

(﴿**وما خلقت الجن والأنس إلا ليعبدون**﴾) وقيل: بالعكس، أي تقدم الأربع الأخر لأنها حق الآدمي وهو يتضرر به والدينية حق الله تعالى وهو لتعاليه لا يتضرر به ولذلك قدم قتل القصاص على قتل الردة عند الاجتماع ورجحت مصلحة النفس على مصلحة الدين في التخفيف على المسافر بالقصر وترك الصوم وكذلك مصلحة المال في ترك الجمعة والجماعة لحفظ المال وأما الأربعة الأخر فتقدم بهذا الترتيب مصلحة النفس إذ به تحصل العبادات ثم النسب لأنه لبقاء النفس، ثم العقل لفوات النفس بفواته ثم المال، **الثامن عشر** إذا انتقض العلتان وكان موجب التخلف في أحدهما في صورة النقض قوياً وفي الآخر ضعيفاً أو محتملاً يقدم الأول، **التاسع عشر** ترجح العلة بانتفاء المزاحم لها في الأصل بأن لا تكون معارضة والأخرى معارضة، **العشرون** يقدم إذا كانا مزاحمين برجحان العلة في أحدهما على المزاحم دون الآخر، **الحادي والعشرون** تقدم العلة المقتضية للنفي على العلة المقتضية للثبوت لثبوت حكمها راجحة أو مساوية بخلاف المثبتة إذ لا يثبت حكمها إلا راجحة ولتأيدها بالنفي الأصلي وقيل بالعكس، أي ترجح المثبتة على النافية لإفادتها حكماً شرعياً، **الثاني والعشرون** يقدم العام في جميع المكلفين على الخاص ببعض لكثرة الفائدة **الفصل الثالث** في الترجيح بحسب الفرع، قال:

(**الفرع يرجح المشاركة في عين الحكم وعين العلة على الثلاثة وعين أحدهما على الجنسين وعين العلة خاصة على عكسه وبالقطع بها فيه ويكون الفرع بالنص جملة لا تفصيلاً المنقول والمعقول يرجح الخاص بمنطوقه والخاص لا بمنطوقه درجات الترجيح فيه بحسب ما يقع للناظر والعام مع القياس يقدم**) أقول: ترجيح القياس بحسب الفرع من وجوه **الأول** يقدم ما المشاركة فيه في عين الحكم وعين العلة على الثلاثة وهي ما المشاركة في جنس الحكم وعين العلة أو عين الحكم وجنس العلة أو جنس الحكم وجنس العلة **الثاني** يقدم من

الثلاثة ما المشاركة فيه في عين الحكم أو العلة وجنس الآخر على ما المشاركة فيه في جنس الحكم وجنس العلة، **الثالث** يقدم من اللذين المشاركة فيهما في عين واحد وجنس الآخر ما المشاركة في عين العلة على ما المشاركة في عين الحكم لأن العلة هي العمدة في التعدية فكلما كان التشابه فيه أكثر كان أقوى، **الرابع** يقدم بالقطع بوجود العلة في الفرع في أحدهما وظن وجودها فيه في آخر، **الخامس** يقدم ما يكون حكم الفرع ثابتاً جملة لا تفصيلاً والقياس لتفصيل الحكم على ما يكون كذلك بل يحاول فيه إثبات الحكم ابتداء، **الفصل الرابع في** الترجيح بحسب الخارج ولم يتعرض له لأنه يعلم مما ذكر. **والصنف الثاني** الاستدلالان ولم يتعرض لهما أيضاً لذلك، **القسم الثالث** في ترجيح المنقول والمعقول، فالمنقول إما خاص وإما عام، والخاص إما دال بمنطوقه أو لا بمنطوقه فالخاص الدال بمنطوقه يقدم على المعقول من قياس أو استدلال والخاص الدال لا بمنطوقه له درجات مختلفة في القوة والضعف والترجيح له أو عليه بحسب ما يقع للناظر من قوة الظن. وأما العام مع القياس فقد تقدم حكمه في أنه هل يجوز التخصيص بالقياس أولاً. قال:

(وأما الحدود السمعية فترجح بالألفاظ الصريحة على غيرها وبكون المعرف أعرف وبالذاتي على العرضي وبعمومه على الآخر لفائدته وقيل بالعكس للاتفاق عليه وبموافقته النقل الشرعي أو اللغوي أو قربه برجحان طريق اكتسابه وبعمل المدينة والخلفاء الأربعة أو العلماء ولو واحداً وبتقرير حكم الحظر أو حكم النفي وبدرء الحد) أقول: ما مر وجوه الترجيح في الأدلة وأما الحدود فمنها عقلية كتعريفات الماهيات ومنها سمعية كتعريفات الأحكام وهذا هو الذي يتعلق به غرضنا فترجح بوجوه، **الأول** يرجح الحد بألفاظ صريحة على ما فيه تجوز أو استعارة أو اشتراك أو غرابة أو اضطراب، **الثاني** كون المعرف في أحدهما أعرف منه في الآخر، **الثالث** كونه بذاتي والآخر بعرضي، **الرابع** أن يكون مدلول أحدهما أعم من مدلول الآخر فيترجح الأعم ليتناول ذلك وغيره فتكثر الفائدة وقيل بل يقدم الأخص للاتفاق على ما يتناوله لتناول الحدين له بخلاف الباقي فإنه مختلف فيه والمتفق عليه أولى، **الخامس** أن يكون على وفق النقل الشرعي أو اللغوي وتقريراً لوضعهما والآخر يخالف نقلهما فإن الأصل عدم النقل، **السادس** أن يكون أقرب إلى المعنى المنقول عنه شرعاً أو لغة لأن النقل لو كان للمناسبة فالأقرب أولى، **السابع** أن يكون طريق اكتسابه أرجح من طريق اكتساب الآخر لأنه أغلب على الظن، **الثامن** عمل أهل المدينة به أو عمل الخلفاء الأربعة أو عمل العلماء ولو عالماً واحداً، **التاسع** كونه مقرراً لحكم الحظر والآخر لحكم الإباحة، **العاشر** أن يكون مقرراً لحكم النفي والآخر للإثبات، **الحادي عشر** أن يكون مقرراً لدرء الحد دون الآخر، قال:

(ويتركب من الترجيحات في المركبات والحدود أمور لا تنحصر وفيما ذكر إرشاد لذلك)

أقول: إذا اعتبرت الترجيحات في الدلائل من جهة ما يقع في المركبات من نفس الدلائل ومقدماتها وفي الحدود من جهة ما يقع في نفس الحدود وفي مفرداتها ثم ركبت بعضها مع

بعض ثناء وثلاث فما فوقها حصلت أمور لا تكاد تنحصر وفي القدر الذي ذكره إرشاد لذلك أرشدنا الله وإياكم لما ينفعنا في الدنيا والآخرة ويكون مقروناً برضاه ومقرباً إلى غفرانه ورحمته وأصلح شأننا وأعمالنا وتقبلها منا وزادنا من فضله أنه المستعان وعليه التكلان وله الحمد وعلى نبيه والعترة الطاهرين الصلاة والسلام.

بتوفيق الله وإعانته وحوله وقوته قد تمّ طبع شرح الإمام عضد الملة والدين على مختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب مع الحواشي الثلاث الموضوعة في صلب الجزء الأول مفصولاً بين كل حاشية والتي تليها بجدول على الترتيب الموضح بطرة الجزء الأول وقد انتهت حاشية الهروي إلى (مبحث أقسام الحكم الشرعي) وحاشية السيد إلى (مسألة ما لا يتم الواجب إلا به) وباقي حاشية السعد وضع بهامش الجزء الثاني إلى آخر الكتاب وقد طبع هذا الكتاب بالمطبعة الأميرية ببولاق من أوله لغاية ملزمة ٣٣ من الجزء الثاني ومن ٣٤ إلى آخر طبع بالمطبعة الخيرية التي بالظاهر بشارع الخربوطلي لمالكها ومديرها حضرة (السيد عمر حسين الخشاب) وذلك في شهر ربيع آخر سنة ١٣١٩ من هجرة سيد الأنام صلى الله وسلم عليه وعلى آله وصحبه بدور التمام.

قائمة المصادر والمراجع

- الإحكام في أصول الأحكام: الآمدي سيف الدين علي، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٩٨٠م ـ ١٤٠٠هـ، (٤) أجزاء.
- الإحكام في أصول الأحكام: ابن حزم أبو محمد علي بن أحمد، دار الآفاق الجديدة ـ بيروت، ١٩٨٠م ـ ١٤٠٠هـ، (٨) أجزاء.
- الاجتهاد من كتاب التلخيص: الجويني أبو المعالي عبد الملك، دار القلم ـ دمشق، ١٩٨٧م ـ ١٤٠٨هـ.
- أصول السرخسي: السرخسي أبو بكر محمد بن أحمد، لجنة إحياء المعارف النعمانية، ١٣٧٢هـ، (٢) جزء.
- أصول الشاشي: الشاشي أحمد بن محمد أبو علي الحنفي، الكتاب العربي ـ بيروت، ١٩٨٢م ـ ١٤٠٢هـ.
- أصول الفقه: البرديسي محمد زكريا، الثقافة للنشر ـ القاهرة.
- أصول الفقه: أبو زهرة محمد، الفكر العربي ـ بيروت.
- أصول الفقه الإسلامي: الشلبي محمد مصطفى، النهضة العربية ـ بيروت، ١٩٧٨م.
- أصول الفقه: المظفر محمد رضى، التعارف ـ بيروت، ١٩٨٣م ـ ١٤٠٣هـ، (٢) جزء.
- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول: الشوكاني القاضي محمد بن علي بن محمد، مطبعة السعادة ـ مصر، ١٣٢٧هـ.
- أطراف الحديث: أبو هاجر محمد بن سعيد، دار الفكر ـ بيروت، ١٩٨٩م، (١١) جزء.
- الاعتصام: الشاطبي، أبو إسحاق بن محمد اللخمي، الكتب العلمية، ١٩٩١م، (٢) جزء.
- الأعلام: الزركلي خير الدين، العلم للملايين ـ بيروت، ١٩٨٦م، (٨) أجزاء.
- أعلام الموقعين عن رب العالمين: ابن قيم الجوزية، الجيل ـ بيروت، ١٩٧٣م، (٤) أجزاء.
- البحر المحيط في أصول الفقه: الزركشي، بدر الدين بن عبد الله، وزارة الأوقاف الإسلامية ـ الكويت، ١٩٩٢م، (٦) أجزاء.
- التبصرة في أصول الفقه: الفيروزآبادي الشافعي الشيرازي، الفكر ـ دمشق، ١٩٨٣م ـ ١٤٠٣هـ، (٢٢) جزء.
- الجامع لأحكام القرآن، تفسير القرطبي: القرطبي عبدالله بن أحمد الأنصاري، الكتاب

العربي ـ بيروت، ١٩٩٧م ـ ١٤١٨هـ.
ـ التمهيد في أصول الفقه: الكولوذاني الحنبلي محفوظ بن أحمد بن الحسن، مكة المكرمة ـ جامعة أم القرى، ١٩٨٥م ـ ١٤٠٦هـ، (٤) أجزاء.
ـ التمهيد في تخريج الفروع على الأصول: الأسنوي جمال الدين أبي محمد عبد الرحيم، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ١٩٨٧م، (٤) أجزاء.
ـ شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول: القرافي شهاب الدين أبو العباس، مكتبة الكلية الأزهرية ودار الفكر، ١٩٧٣م.
ـ تيسير التحرير: أمير باد شاه محمد أمين الحسيني، الفكر ـ بيروت، (٤) أجزاء.
ـ حاشية العطار على جمع الجوامع: ابن السبكي، الكتب العلمية ـ بيروت، (٢) جزء.
ـ حاشية على مختصر المنتهى الأصولي: التفتازاني سعد الدين منصور بن عمر، الكتب العلمية ـ بيروت، ١٩٨٣م، (٢) جزء.
ـ حصول المأمول من علم الأصول: حسن خان محمد صديق، الجوائب، ١٢٩٦هـ.
ـ الرسالة: الشافعي محمد إدريس، القاهرة، ١٣٥٨هـ.
ـ سير أعلام النبلاء: الذهبي شمس الدين محمد بن أحمد، الرسالة ـ لبنان، ١٩٨٢م ـ ١٤٠٢هـ، (٢٣) جزء.
ـ شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه: التفتازاني سعد الدين مسعود بن عمر، الكتب العلمية ـ بيروت، (٢) جزء.
ـ علم أصول الفقه: خلاف عبد الوهاب، القلم ـ الكويت، ١٩٨١م.
ـ فتح باب العناية بشرح النقاية: القاري محمد علي، الأرقم ـ بيروت، ١٩٩٧م ـ ١٤١٨هـ، (٣) أجزاء.
ـ الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم: البغدادي أبو منصور عبد القاهر، المعارف ـ مصر.
ـ الفرق الكلامية الإسلامية: المغربي علي عبد الفتاح، التوفيق النموذجية، ١٩٨٦م ـ ١٤٠٧هـ.
ـ الفصول في الأصول: الجصاص أحمد بن علي الرازي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ـ الكويت، ١٩٩٤م ـ ١٤١٤هـ.
ـ الكافية في الجدل: الجويني أبي المعالي عبد الملك، البابي الحلبي ـ القاهرة، ١٩٧٩م.
ـ كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام للبزدوي: البخاري علاء الدين عبد العزيز بن أحمد، الكتاب العربي ـ بيروت، ١٩٩١م.

- اللمع في أصول الفقه: الشيرازي الفيروزآبادي الشافعي، مطبعة البابي الحلبي ـ القاهرة، ١٩٣٩م ـ ١٣٥٨هـ.
- المستصفى من علم الأصول: الغزالي أبي محمد بن محمد، مطبعة مصطفى محمد ـ ١٩٣٧م ١٣٥٦هـ. القاهرة، ومطبعة الأميرية ببولاق، ١٣٢٨ هـ. (٢) جزء.
- المعتمد في أصول الفقه: البصري أبو الحسين محمد بن علي، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية ـ دمشق، ١٩٦٤م ـ ١٣٨٤هـ.
- معجم الفرق الإسلامية: الأمين شرف يحيى، دار الأضواء ـ بيروت، ١٩٨٦م ـ ١٤٠٦هـ.
- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم: محمد فؤاد عبد الباقي، إحياء التراث العربي ـ بيروت.
- معجم المؤلفين: كحالة عمر رضا، إحياء التراث العربي ـ بيروت، (١٥) جزء.
- المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي: نشرة الدكتور وِنْسِنْكْ، مكتبة بريل ـ لندن، ١٩٨٥م، (٧) أجزاء.
- الموافقات في أصول الشريعة: الشاطبي زين الدين بن إبراهيم، المعرفة ـ بيروت، (٤) أجزاء.
- الموسوعة الفقهية: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ذات السلاسل ـ الكويت، ١٩٨٣م ـ ١٤٠٤هـ، (٣٨) جزء المتوفر.
- موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب: مجموعة من العلماء، مكتبة لبنان ـ بيروت، ١٩٩٦م ـ ١٤١٧هـ.
- الميراث على المذاهب الأربعة: غزال حسين يوسف، دار الفكر ـ بيروت، ١٩٩٦م ـ ١٤١٧هـ.

فهرس المحتويات